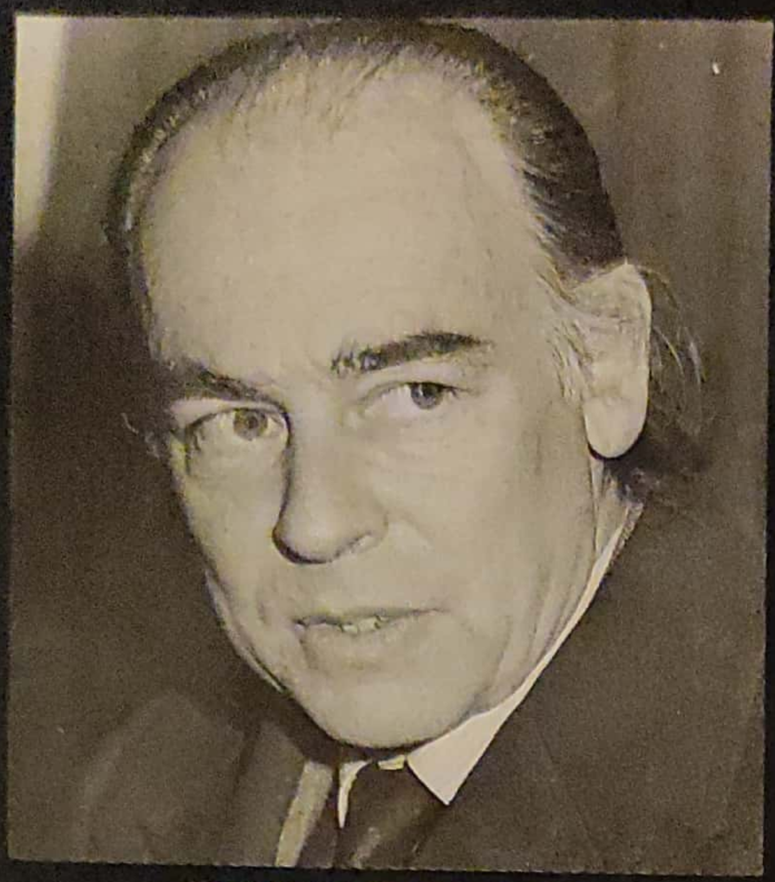
UTOPIA, IDEOLOGIA Y TOTALITARISMO

FERNANDO MORENO V.





FERNANDO MORENO VALENCIA

Licenciado y doctorado en Ciencias Sociales y Políticas en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Ha sido profesor invitado a diversos institutos en España, Francia, Italia y Venezuela. Actualmente es profesor en las Universidades de Chile, Católica y Talca.

Es integrante del Secretariado para No Creyentes de la Santa Sede, miembro y fundador de la Asociación Internacional Jacques et Raissa Maritain.

Entre sus publicaciones destacan:

LA HERENCIA DOCTRINAL Y POLITICA DE KARL MARX
Editorial Salesianos - 1979.

LO CRISTIANO Y LA POLITICA
Editorial Ce-Ele, 1984.

IGLESIA, POLITICA Y SOCIEDAD
Ediciones U. Católica de Chile, 1987.

DE LA FE A LA IGLESIA
Ediciones U. Católica de Chile, 1989.

UTOPIA
IDEOLOGIA Y TOTALITARISMO

FERNANDO MORENO
VALENCIA

EDITORIAL ANDANTE
1989

UTOPIA, IDEOLOGIA Y TOTALITARISMO
Fernando Moreno Valencia

Primera Edición: Junio 1989
Supervisó Edición: Fernando Silva M.
Diseño y Arte Portada: Julio Herrera Monsalve
Fotocomposición: Letramaster
Impresión: Editorial Antártica

EDITORIAL ANDANTE - CASILLA 4A CORREO 22

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

FERNANDO MORENO VALENCIA

UTOPIA
IDEOLOGIA Y
TOTALITARISMO



"EL ESTADO
TOTALITARIO... SE
CONSIDERA A SI MISMO COMO
ESTANDO AL MARGEN DE LA JUSTICIA, Y
COMO LA NORMA SUPREMA DEL BIEN
Y DEL MAL"

(J. MARITAIN).

INTRODUCCION

El totalitarismo no es sólo, ni primero, un sistema político, o un régimen de gobierno. Es, antes, y más profundamente, una "idea" y una disposición del espíritu, que es donde comienza todo lo específicamente humano, para el bien o para el mal. Dicho en otra forma, la "idea" que el espíritu engendra está en el origen de los actos humanos.

De ahí que, en el orden práctico —y a pesar de lo que a veces se afirma de manera tan tajante cuanto superficial e irresponsable— si bien parece fácil distinguir entre las ideas y los actos, es más bien difícil separarlos. Hay actos de actos, así como hay ideas de ideas. En el orden social, indudablemente, se deben sancionar aquellos actos que, yendo contra el bien común, alteran la justa convivencia humana.

Por otra parte, ¿puede afirmarse que toda idea, por el hecho de ser simplemente tal, es irreprensible en el plano social y político? La respuesta negativa se impone aquí de inmediato, si se piensa que, en relación a la aplicación social de la ley, en el campo del derecho penal, la premeditación, en la realización del acto objeto del juicio condenatorio y de la sanción, es considerada como una agravante que exige y justifica un mayor castigo. Ahora bien, la premeditación consiste precisamente en forjar ideas en vistas a poner un acto en la

existencia real. En otros términos, el acto es primero concebido ("ideado") antes de ser efectuado.

Y es que, en el orden práctico, en general, "la idea" es para la efectuación (acción o fabricación)[1]; ella, si pudiera decirse, ha perdido su gratuidad para "comprometerse" en algo que, en última instancia, va más allá de ella misma. Aquí, la idea fructifica en actos reales. Más aún, ella es el principio de la acción, tanto en el sentido de ser su comienzo y origen, como en el sentido de constituir al menos su primer impulso.



Así, las ideas prácticas (y las ideas políticas se sitúan en este terreno) no son nunca puramente especulativas, o "contemplativas". Son, en cierta forma, ideas "interesadas", y que, desde luego, interesan al bien común y a quien tenga su encargo. Aun si, en relación al orden práctico mismo, es preciso distinguir entre la simple opinión, la declaración de intenciones y la práctica efectiva, no se puede olvidar que "hasta las opiniones pierden su inmunidad cuando las circunstancias en las cuales son expresadas hacen de esta expresión una instigación positiva a alguna acción perjudicial"[2]. En este sentido, en cuanto ellas tienden de hecho a influenciar "la conducta de la vida, constituyen actos, y deben ser sometidas a las mismas restricciones que todos los actos"[3].

Esta cuestión, de suyo importante, y cuya solución pasa por la exclusión de cualquiera demagogia[4], debe ser

---

1. En un lenguaje epistemológico, se dice que el *objeto* del conocimiento práctico es un "operable", es decir, algo conocido no *por conocer* (gratuitamente), sino para efectuar. Y esto, desde el comienzo. Cf. Michel Labourdette. O.P., "Conocimiento práctico y saber moral". En, Etienne Gilson et al. *Jacques Maritain. Su obra filosófica.* Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1950, pp. 181-224.

2. Cf. John Stuart Mill, *Sobre la libertad.* Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 125.

3. Cf. Simone Weil, *L'enracinement.* Paris, Gallimard, 1949, pp. 36 y 37. En general, para esta cuestión, cf. Fernando Moreno, *Lo cristiano y la política.* Santiago, Editorial CE-ELLE, 1984, pp. 79, 80, 102 y 103.

4. En el campo de los intereses y de las "maniobras" políticas, fácilmente

comprendida en el marco más amplio, y más fundamental, de la relación (clave para cualquier sociedad justa) entre libertad y justicia. El uso legal de la fuerza, y el recurso a sanciones, para limitar o regular el ejercicio de la libertad en orden a la expresión de las ideas, debe ser determinado, siempre, en la justicia[5]*, considerando que, en definitiva, el "problema" tiene su "solución" (por lo demás nunca definitiva) en otro plano: el de la conformación de los sujetos (ciudadanos) en la verdad, y en las virtudes morales*[6]*. En un sentido profundo, la* ***educación*** *(para la libertad), es, como ya lo vio Aristóteles en* ***La Política,*** *la causa más honda de la "buena sociedad" y, como el "antídoto" de su negación, es decir, del totalitarismo.*

Negativa o positivamente, por consiguiente, se debe reconocer la practicidad de las ideas. Si bien, como señala Santo Tomás, éstas no operan por sí mismas, el agente opera por ellas, "pues la forma es principio de acción del que obra", y, antes de existir en sí mismo, el acto o la obra del agente, diversamente, "preexiste en la idea concebida" por él ***(Contra Gentiles, IV, 13).***

---

se concibe esta cuestión en relación a algún grupo particular (eventualmente, un partido), cuyo *status* legal se trata, positiva o negativamente, de definir y asegurar. Planteadas (y rebajadas) las cosas a este nivel, ocurre con frecuencia que los "abogados" del comunismo no están dispuestos a acordar al nazismo los mismos beneficios, y viceversa. Es este un ámbito en el que la inteligencia y la lógica parecieran no tener "derechos" (al menos reconocidos...).

5. Virtud ordenadora general y verdad de la sociedad.

6. La virtud es el principio interior de la buena acción, que hace al hombre actuar de acuerdo a su naturaleza razonable y libre, y que, al mismo tiempo, opone la norma de la razón a la incesante rebelión de la "carne" contra el espíritu, en el sentido paulino de estos términos. *Gálatas,* 5, 17, y *S.T.* Ia, Q. 95, art. 2.

CAPITULO PRIMERO

El Totalitarismo

Su estructura intelectual y sus expresiones subjetiva y social

Consideraciones generales

Para entender todo el alcance práctico de un análisis del totalitarismo, que no sólo parte de una consideración de las ideas totalitarias, sino que está, además, en gran parte, centrado en ese plano (especulativo), es preciso explicitar mejor la perspectiva en base a dos observaciones complementarias, tocantes a los presupuestos del análisis, la primera, y ya al tema mismo, la segunda.

En primer lugar, es evidente que el comportamiento efectivo no es nunca independiente de lo que los hombres piensan[1]; en una u otra forma las "ideas" condicionan, positiva o negativamente, la acción humana. En términos más generales, es preciso decir que la cultura[2], que, como recordara con insistencia Juan Pablo II en su discurso ante la UNESCO[3], tiene en el hombre, y sólo en él, a su sujeto y agente, condiciona toda la vida y las estructuras sociales.

---

1. Cf. Mi trabajo *Sobre el estatuto social de las ideas*. Santiago, ICHEH, 1979, y *Tierra Nueva* (Bogotá). N° 36 y 37, 1981.

2. Cf. Mi trabajo sobre *La cultura en la perspectiva tomista*. En, Varios Autores, *Religión y cultura*. Bogotá, CELAM, 1981.

3. 2 de junio de 1980 (París).

En cualquier caso, la cultura, y las "ideas" en ella, se originan primero (primacía ontológica) en el sujeto y se proyectan en la vida social y en las "estructuras". Las "ideas" conforman, en cierto sentido, a los hombres[4], capacitándolos para actuar en una u otra dirección, o, en otros casos, para no actuar. *Al mismo tiempo* —dado el carácter intrínsecamente social del hombre— las "ideas" se van como decantando históricamente en "estructuras", para conformar, más allá de los hombres individualmente considerados, la misma sociedad. Sin embargo, no puede olvidarse que, según un orden de naturaleza (no de sucesión temporal), la "estructura" intelectual precede a la estructura social[5], aun si *de hecho,* aquella se gesta en y a partir de esta última. En todo caso siempre la dinámica social supone una previa dinámica subjetiva. Ahora bien, si consideramos la practicidad propia a la "idea" totalitaria o, más precisamente, al del totalitarismo ideológico, es preciso constatar el hecho que la genérica incidencia práctica de las "ideas" adquiere en este caso una "profundidad" particular, debido a que la relación normal idea-realidad se *dialectiza* (en el sentido hegeliano del término), dándole a la "idea" una operatividad a la vez demiúrgica[6] y prometeica[7]. Por ahí, la "idea" no sólo se hace simplemente ideológica, sino que, más aún, acentúa, *en la práctica,* su función "opresora" en relación a la realidad, transformándose en una verdadera camisa de fuerza en relación a esta última. Al límite, en el plano del pensamiento, la relación de

---

4. Cf. Juan Pablo II "La inspiración cristiana en la cultura polaca". En, *Giovanni Paolo II alla Chiesa che è in Polonia.* (Discorsi del secondo viaggio apostolico). Alba, E.P., 1979 (Magistero 53).

5. No hay democracia sin demócratas; no hay tiranías sin tiranos, o, no hay revolución sin revolucionarios.

6. Tanto en el sentido platónico del "Dios organizador del universo" (*Timeo,* 29-E), como en el sentido de Plótino, en que el demiurgo es el "alma" del mundo (*Eneadas,* II.9).

7. Recordemos que Prometeo es el dios de la mitología griega que robó el fuego del Monte Olimpo para entregárselo a los hombres. De ahí el centramiento en el hombre que comporta la denominación "prometéico", en cuanto confianza en su sola fuerza y avidez de acción transformadora.

suyo normal entre "idea" y realidad cede su lugar a una "teoría-praxis", entendida de acuerdo a la crítica que Karl Marx hace de Ludwig Feuerbach en sus once "tesis" sobre ésta, y que puede sintetizarse en la afirmación de una primacía determinista de la acción práctica sobre el pensamiento humano como tal: "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*"[8]. En cualquier caso, nos encontramos frente a una verdadera mitificación (con todo lo que ésta comporta de simbolización mágico-operacional)[9], cuya incidencia práctica en el sujeto se resume en un corte alienante con la realidad, la que, sin embargo, se tratará —intelectual y prácticamente— de hacer encajar en los moldes pre-fabricados de la ideología.

El totalitarismo existe ya, virtualmente, en la "idea" totalitaria. En cierto sentido, está incluido en ella. De ahí la necesidad (no es cuestión de algo a tomar o dejar)[10] de comprender el totalitarismo —*in toto*, o en su dimensión política e institucional— a partir de las ideas totalitarias, o, en el peor de los casos, no sin referencia a ellas[11].

---

8. *Tesis sobre Feuerbach*. En, Marx y Engel, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1966, p. 404 (tesis 2ª). De ahí la famosa frase de Marx, que enuncia su onceava tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*" (p. 406).

9. Cf. Mercia Eliade, *Aspects du Mytha*.

10. Los políticos debieran, de una vez por todas, darse cuenta de esto.

11. En este punto es conveniente recordar que si bien el totalitarismo en su expresión política, es un fenómeno contemporáneo (Siglo XX), las "ideas" totalitarias, así como las actitudes y comportamientos totalitarios, son tan antiguos como la historia del pensamiento. En este sentido, *La República* de Platón, con su concepción no ética idealista y éticamente utópica de la sociedad (en particular, de la educación) contiene ya elementos importantes de totalitarismo, aun si no se pueda sin más acusar a Platón de totalitario. Queda en pie, sin embargo, el que "Platón es el más grande de los teócratas que, a nombre de la razón, han pretendido forzar a los hombres a ser buenos". Jacques Maritain, *La Philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*. París, Gallimard, 1960, p. 47 (y pp. 34-49, en general).

Delimitación del hecho y la "idea" totalitarios. (Totalitarismo y Absolutismo).

Hay dos aproximaciones analíticas diversas, pero complementarias al totalitarismo: una histórica, la otra sistemática. La primera consiste en abordar la cuestión en las expresiones históricas designadas en general, o según un cierto consenso, como totalitarias. Así, no sólo los sistemas políticos establecidos por Hitler, Lenin o Stalin pueden, sin problema, ser designados como totalitarios[1], y ser analizados como tales, sino que aun, el "experimento" fascista de Mussolini y, ciertamente, todas las otras sociedades comunistas (sin excepción)[2], deben ser considerados como casos históricos de totalitarismo. No es este el caso de los regímenes semifascistas (la primera época de la España de Franco, o el Portugal de Oliveira Salazar), o de las dictaduras militares o civiles, en los que la carencia de una *ideología* totalitaria, o al menos la no aplicación funcionalmente política de ésta (por carecer el Estado de suficientes recursos, por resistencia de parte de la sociedad civil, o por falta de una voluntad política totalizante) no permiten, al menos sin equivocidad o abuso de lenguaje, una tal denominación. En este sentido se debiera considerar más bien al fascismo como un caso "fronterizo", lo cual puede ilustrarse con el hecho de que si bien a Mussolini le atraía la expresión "Estado totalitario", fueron los mismos nazis quienes se encargaron de poner en guardia contra toda confusión entre el "Estado ético" de Mussolini y el "Estado ideológico" de Hitler[3]. Goebbels, en su *Diario* (de 1942 a 1943)[4] afirma que el fascismo "no tiene nada que ver con el nacional-socialismo. Mientras éste va hasta la raíz, aquél no es sino superficial". Por su parte, Himmler, en un discurso pronunciado en 1943 ante oficiales militares superiores, de-

---

1. Hannah Arendt, *Le système totalitaire*. París, Seuil, 1972.

2. Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Editorial Salesiana, 1979.

3. Cf. H. Arendt, op. cit. p. 242.

4. Ref. en Ibid.

cía que "el fascismo y el nacional-socialismo son fundamentalmente diferentes... no existe ninguna comparación entre ellos, en cuanto a movimientos espirituales e ideológicos"[5]. Por otro lado, sin embargo, el mismo Hitler, a pesar de su radical aversión al comunismo, reconocía la afinidad entre éste y el nazismo cuando declaraba que en éste ("nuestro movimiento") "se unen los dos extremos: los comunistas que vienen de la izquierda y los oficiales y estudiantes que provienen de la derecha. Unos y otros han sido siempre los elementos más activos. Los comunistas eran idealistas del socialismo"[6]. A mayor abundamiento, Ernst Böhm, jefe de los S.A., reconocía que "hay mucho que separa entre los comunistas y nosotros (los nazis), pero respetamos la sinceridad de su convicción y de su voluntad por sacrificarse por su causa, lo que nos une a ellos"[7].

En el caso del comunismo la realidad cede a la ficción mitológica en forma todavía más importante que en el del nazismo (para lo que aquí interesa destacar). De ahí que la expresión de Hans Frank de que "el Reich nacional-socialista no es un régimen dictatorial, ni menos arbitrario, sino que se fundamenta en la recíproca lealtad del Führer y su pueblo"[8], si bien en parte corresponde a la verdad, no tiene, de hecho, equivalente (ni analogía) en lo que toca al comunismo, aun si una duración mayor del "experimento" nazi lo habría conducido, probablemente (dado su lógica interna), a invalidar la parte de verdad que, referido a una coyuntura histórica particular, encierra el juicio de Frank.

Llegados a este punto, es necesario precisar que el totalitarismo se expresa, complementariamente, en tres niveles: el de las "ideas", el de las actitudes personales y el de las instituciones y estructuras sociales[9]. La "idea" marxista aparece co-

5. Cit., en Ibid.

6. Cit., en Ibid.

7. Cit., en Ibid.

8. Cit., en Ibid., p. 258.

9. Aquí el totalitarismo aparece como la exacta contrapartida de la democracia.

mo más bien sofisticada (y aun "científica") al lado de la "idea" nacional-socialista, cuya vulgaridad es, sin más, patente. Sin embargo, los *sistemas políticos* de tipo marxista son más cerrados y totalizantes que los del tipo nacional-socialista[10], aun si estos últimos suponen, a nivel de los hombres, tal vez una mayor perversión. Podría decirse que el nazismo implica necesariamente una degradación moral subjetiva, que va más allá de la mentira y el engaño inherentes a cualquier ideología[11]. En todo caso, esto lo hace más apto para ser analizado en una perspectiva sico-patológica que en una perspectiva doctrinal y sistémica, para la cual el marxismo o el comunismo se prestan admirablemente.

Por otro lado, conviene aclarar que si el totalitarismo no se confunde con el absolutismo, es sobre todo porque en este último la ideología no es requerida en vistas a encuadrar y controlar a los hombres y a la sociedad. Basta aquí con el reconocimiento del origen divino de la autoridad, unido con la concentración *(de jure)* del poder en el monarca, cuyo ejercicio ("paternal") excluye cualquier control "popular" puesto que él no debe cuentas sino a Dios. No hay en el absolutismo una exigencia de modelación "operacional" de la realidad tal como la encontramos en los casos históricos de totalitarismo. Sin embargo, se debe reconocer que el totalitarismo implica elementos de absolutismo, y esto no sólo en el plano de las "ideas", sino también en el de las actitudes humanas y en el de las "estructuras". En el primero, conviene recordar tanto a Thomas Hobbes con sus tesis del *Leviathan*, como a Jean Bodin, antes que él, con su doctrina de la soberanía. Hobbes sacrifica el pueblo y sus derechos al *funcionamiento* del sistema orien-

---

10. Que el sistema nazi-hitleriano, más propiamente, único que se conoce de su tipo, ya que el sistema fascista, cuyo tipo mismo es la Italia de Mussolini, no puede, sin simplificación o ideología , ser confundido con aquél.

11. Pero aun, su ideología misma comporta una perversidad *objetiva* (más allá de su carácter totalitario) que el marxismo no tiene. Es en la "dimensión" social y política totalizante en la que el marxismo supera al nazismo.

tado por fines de seguridad y de bienestar[12]. El fundamento de esta posición está en el radical pesimismo antropológico de Hobbes, que lo lleva a justificar el absolutismo político en base a los males del "estado de naturaleza"[13].

Hobbes postula una mítica relación contractual y cooperante de los hombres entre sí y con su gobernante, por la que cada cual cede de manera prácticamente irrevocable su derecho a auto-gobernarse, en aras, se supone, de la propia seguridad y tranquilidad. A nombre de tal "bien", el soberano concentra en sí todo poder[14]. Se trataría, según Hobbes, de "algo más que consentimiento, o concordia; es una real unidad de todos en una y la misma persona, hecha por acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno dijera a cada otro: *Yo autorizo y cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú (también) cedas a él tu derecho, y autorices todos sus actos de esta forma*"[15].

Esto constituye para Hobbes la generación del *Leviathan*, o de "ese *dios mortal*, al que debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa"[16]. Así, las ideas de Hobbes sobre la sociedad aportan ya, en cierta forma, el monolitismo requerido luego por la ideología y la "praxis" totalitarias.

En contra-posición a Hobbes se sitúan John Locke, su compatriota, y el francés Charles-Louis de Secondat (Montesquieu), quienes, desde otra perspectiva antropológica —y

---

12. *Leviathan*. (Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Eclesiastical and civil). London, Glasgow, Collins/Fontana, 1972, pp. 292 y 293.

13. "Hobbes quería a toda costa salir del estado de naturaleza para poner término a la guerra de todos contra todos...". Maurice Prélot, *Histoire des idées politiques*. París, Dalloz, 1970, p. 379.

14. T. Hobbes, op. cit., pp. 181-186.

15. Ibid. p. 176 (también, p. 177).

16. Ibid. Véase además, J. Maritain, *L'homme et l'Etat*. *Paris*, PUF pp. 35 y 36.

más respetuosos de la tradición greco-latina y medieval— van a enunciar las bases filosóficas y sociológicas de la democracia moderna, muy especialmente la doctrina y exigencia de la división y el contrapeso de "poderes" estatales como garantía de un justo ejercicio de la autoridad[17]. El optimismo antropológico de Locke —que considera la ley natural obligatoria por ser una ley de libertad— lo lleva como lógicamente a proponer una solución minimalista (frente a lo que es el maximalismo hobbesiano): la de la distinción (y relativa separación) entre tres funciones del poder político: la legislativa, la ejecutoria y la federativa[18].

En base a tales concepciones, Locke considera críticamente al absolutismo y denuncia el despotismo. Este último está, para nuestro autor, más allá del puro y simple absolutismo, ya que supone, además del poder absoluto, el carácter arbitrario de su ejercicio.

Escuchemos al mismo Locke: "El poder despótico es un poder absoluto (en el sentido de ser), un poder arbitrario que un hombre tiene sobre otro en cuanto a privarlo de su vida cuando le parezca. Este es un poder que no concede la Naturaleza —que no ha hecho una tal distinción entre un hombre y otro— ni conlleva ningún contrato, puesto que el hombre que no tiene un tal poder arbitrario sobre su propia vida, tampoco puede dar ese poder sobre sí a otro hombre"[19].

Monstesquieu, por su lado, parte del reconocimiento de un orden legal fundado en la naturaleza de las cosas (de los "seres"), sin dejar de constatar que, en el caso particular de los "seres inteligentes", dado que "es inherente a su naturaleza el que actúen por sí mismos", ellos "no se dejan guiar a

---

17. M. Prélot, op. cit., p. 378. Véase además, del mismo Locke, *Two Treatises of Civil government.* London, Everyman's Library, 1970, pp. 118-125.

18. Qué tiene que ver, en Locke, con las relaciones internacionales.

19. Op. cit., p. 205. Además, M. Prélot, op. cit., p. 384.

menudo por sus leyes de origen, y aun las que se autootorgan no las respetan siempre"[20]. Sin embargo, esta última constatación no lleva a Montesquieu al pesimismo sociológico; al revés, un fundamental optimismo antropológico lo conduce, sin utopías o ilusiones, a confiar en la estructura legal de la sociedad —derecho de gentes, en el plano internacional; derecho político y derecho civil a nivel nacional— como contrapeso y regulación del estado de "guerra" (interno y externo) que para Montesquieu no es (como para Hobbes) originario, sino socialmente derivado, y supone aun la *naturalidad* social[21]. Montesquieu ataca directamente a Hobbes al respecto. Dejémosle hablar: "El deseo que Hobbes otorga primero a los hombres, de subyugarse unos a otros, no es razonable. La idea del imperio y de la dominación es tan compleja, y depende de tantas otras ideas, que no sería (por ello) la que los hombres tendríamos ante todo. Hobbes se pregunta: '¿Por qué si los hombres no están naturalmente en estado de guerra, van siempre armados?; y ¿por qué usan llaves para cerrar sus casas?'. Pero no se percibe aquí que se atribuya a los hombres, antes del establecimiento de las sociedades, lo que no puede acaecerles sino después de tal establecimiento, lo que les hace encontrar motivos para atacarse y defenderse"[22].

En la forma en que se la conoce hoy, la doctrina política de "reparación de poderes" es debida sobre todo a Montesquieu: "Hay en cada Estado tres tipos de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutor de las cosas que dependen del derecho de gentes, y el poder ejecutor de las que dependen del derecho civil"[23]. Consciente que cualquier hombre que dispone de poder está como permanentemente tentado a abusar de él, Montesquieu propone un principio "realista"[24] que im-

---

20. *L'esprit des lois*. París, Gallimard, 1970, p. 39.

21. Ibid., pp. 42-45.

22. Ibid., p. 41. En este último juicio de Montesquieu hay, hasta cierto punto, una anticipación de Rousseau.

23. Ibid., p. 168.

24. Importante y aun fundamental (necesario), dado la naturaleza y la con-

pida abusar del poder y permita, al revés, contrarrestarlo: "El poder frena al poder", dice[25]. Más explícitamente, nuestro autor considera que "cuando en la misma persona, o en el mismo cuerpo de magistratura, el poder legislativo se une al ejecutivo, ya no hay más libertad, puesto que se puede temer que el mismo monarca o el mismo parlamento haga leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente. Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del poder legislativo y del ejecutivo. Si aquél está ligado al legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario: porque (entonces) el juez sería (al mismo tiempo) legislador. Si estuviese unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo estaría perdido —dice Montesquieu— si el mismo hombre, o el mismo cuerpo de los hombres principales o de los nobles, o (aun) del pueblo, ejerciese estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas, y el de juzgar los crímenes o los diferendos entre particulares"[26].

Es patente aquí el rechazo de lo arbitrario, y del abuso de poder en cualquiera de sus formas. Cuando "la ley no es sino la voluntad del gobernante (príncipe)"[27], nos encontramos en pleno despotismo. Más aún, allí donde Hobbes veía el principio del "acuerdo entre los hombres", es decir, en el temor, Montesquieu ve, al revés, el principio del despotismo. El temor del pueblo, y el de los gobernantes mismos, no conduce a la libertad sino a la opresión.

---

dición histórica del hombre. Insuficiente si se lo considera sólo funcionalmente. El "buen gobierno" y la democracia suponen, además, un mínimo de *virtud.*

25. Ibid., p. 167.

26. Ibid., p. 169. No es que Montesquieu, a pesar de todo, pretenda dejar desarmado al poder estatal: "Si el poder legislativo se sintiese en peligro, a causa de alguna confabulación secreta contra el Estado, o algún nexo con los enemigos del exterior, aquél podría, durante un tiempo breve y limitado, permitir al poder ejecutivo la detención de ciudadanos sospechosos, los que (sin embargo) no perderían su libertad por algún tiempo, sino para recuperarla para siempre" (pp. 171-172).

27. Ibid. p. 114.

Al respecto, el autor que aquí consideramos hace notar que, entonces, "la preservación del Estado no consiste sino en la conservación del príncipe, o más bien del palacio en el que está encerrado", y que, "como el principio del gobierno despótico es el temor, su fin es la tranquilidad; pero no es esta la paz, sino el silencio de esas ciudades que están a punto de ser ocupadas por el enemigo"[28]. Complementariamente, Montesquieu advierte el peligro que significa el *pensar* para un tal gobierno: "Así también, en un gobierno despótico es igualmente pernicioso que se razone bien o que se razone mal; basta con que se piense (en algo) para que el principio del gobierno se vea cuestionado"[29].

Jean Bodin finalmente (y para volver a las fuentes del absolutismo) enuncia, antes que Hobbes, la exigencia de un cierto monopolitismo político. Es lo que ocurre al asignarle al "príncipe" una autoridad supra-societaria, absoluta y exclusiva. El poder soberano, absoluto y permanente, de una República, radica, según Bodin, en una instancia suprema, que "no puede ser limitada ni por la duración temporal, ni por las pretensiones pontificias, ni aun por las leyes, no porque éstas no existan, sino porque es ella misma quien hace la ley. En forma enérgica Bodin dice que la 'soberanía es el poder de otorgar o de anular la ley' "[30]. De ahí que "todo reparto de la soberanía tiene como consecuencia inevitable conflictos de poder y luchas que desembocan necesariamente en el triunfo de uno de los que comparten ese poder"[31]. "La soberanía no está limitada ni en poder, ni en el encargo de ejercer la función, ni a cierto tiempo", dice el mismo Bodin[32]. A mayor abundamiento, el soberano no debe rendir cuentas "sino a Dios" (no al pueblo...)[33]. Podría decirse entonces que, segre-

---

28. Ibid. p. 106.

29. Ibid. p. 232.

30. M. Prélot, op. cit., p. 278; además, del mismo Jean Bodin, *De la Républi-que* (Extraits). Librairie de Medicis, 1949, pp. 11-25, en especial.

31. M. Prélot, op. cit., p. 279.

32. Según cita, en Ibid., p. 281.

33. Ibid.

gado del pueblo[34], el monarca participa, al menos funcionalmente, de la plenitud de Dios mismo... y éste funda su derecho absoluto a "gobernar". Una tal concepción de las cosas permite, en cierto sentido, considerar a Jean Bodin, como el "padre del gobierno absoluto". Marcel Prélot liga este juicio al "rigor y la lógica" que aquél pone "en su construcción de la soberanía", ya que, "como muy bien ha dicho J. Chevalier, 'él ha puesto a ésta en el corazón de la política y del derecho público'. Pretendiendo que la soberanía es una e indivisible —sigue Prélot—, la concibió desde el comienzo monárquica; queriéndola irrevocable, la fundamentó en un otorgamiento; es decir, en un acto realizado una vez por todas; queriéndola perpetua, la pensó hereditaria; pretendiendo que ella fuese suprema, Bodin excluyó cualquier petición de cuentas por parte de cualquier otro poder: ni el Papa, ni el Emperador, al exterior; ni los Estados o Parlamentos, al interior"[35].

De esta forma, absolutismo y despotismo instauran, indirecta o directamente el reino de lo arbitrario. Las doctrinas del Leviathan o de la soberanía operan así más bien como ideologías de justificación y de preservación de un cierto ordenamiento social (ya dado). Sin embargo, éstas no operan tanto *directamente,* a título de *norma próxima* —como es el caso del totalitarismo— en la génesis y custodia de un nuevo orden social. A pesar de todo, uno de los *principios* del totalitarismo está ya allí, pero sin la virulencia ideológica la de tipo dialéctico, y la "profundidad práxica" que adquirirá más tarde[36]. El mismo Hobbes, por ejemplo, no pretende sino establecer normas generales, a título de una "providencia general", pero no aterrizar a nivel de los individuos mismos en su recóndita personalidad[37], como Marx o Freud. Sabemos hasta qué punto las "ideas" totalitarias sobre el hombre (marxistas o nacional-socialistas) son reductoras de su ser, y han lle-

34. Jacques Maritain, *L'homme et l'Etat,* pp. 28 y siguientes.

35. Op. cit., p. 286.

36. Gracias. sobre todo, a Hegel y Marx.

37. *Leviathan,* p. 295.

vado *de hecho* a negaciones históricas, en que la terrorización y la aniquilación criminal de pueblos enteros (en la Europa nazi o en Rusia) se ha justificado a nombre de la "Verdad" de la historia, de la clase, de la raza, o del "hombre nuevo". Destruyendo al hombre en el plano teórico se ha llegado a una situación en la que, por decirlo eufemísticamente, se preocupan más bien demasiado del mismo...; se lo ha venido a reducir (y destruir) en su propia "trinchera".

Volviendo más directamente al punto que desarrollamos, se puede todavía decir que allí donde el soberano absoluto, o aun el déspota absolutista, no deben cuentas sino a Dios, el déspota totalitario no las debe sino a la ideología y a quienes, eventualmente, comparten con él el poder. Aquí, Hitler y Stalin, lejos de ser los únicos casos[38], no son sino el mejor modelo de los ya numerosos casos que conoce nuestro mundo contemporáneo[39].

El absolutismo es, frente al totalitarismo, a la vez, más pasivo, si pudiera decirse, y más permisivo; es, además, más "funcional" que ideológico-práxico, y también más fundamental y realista, en cuanto, frente a la racionalización objetivante que supone el totalitarismo, aparece más respetuoso de las "personas", y de los "actores" sociales. Por todo esto, su estructuración vertical Estado-hombre, es mucho menos "profunda" que la del totalitarismo. Allí, casi todo puede hacerse, con tal que el poder personal (del "príncipe") no sea puesto en cuestión, o, en el peor de los casos, mientras la ideologización justificadora y preservadora no sea *públicamente* amenazada. En el totalitarismo nada puede ser hecho, *pura y simplemente,* contra la ideología oficial. Por último, ¿cómo, para comprender la "diferencia", podría olvidarse el hecho de que el teísmo utilitario del absolutismo es reempla-

---

38. En este sentido, el notable libro de Hannah Arendt *(La tentación totalitaria)* es ambiguo y reductivo.

39. Y entre los cuales un Leonid Breznev (moderno estaliniano) sin duda se destaca. Para todo este tema, mi libro, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx,* en general.

zado por un ateísmo ideológico radical en el caso del totalitarismo?[40] En la concepción totalitaria, el hombre *debe* abandonar tódo al Estado, el cual como se ha dicho en otra parte, "le devuelve, de acuerdo a su misión o a su fuerza, algunas parcelas de libertad"[41].

El totalitarismo como ideología[42]

La idea directriz aquí es que no hay totalitarismo sin una *ideología* totalitaria. Dicho en términos equivalentes, el totalitarismo no existe en la realidad social y política sino porque existe primero en la mente de los hombres. Así como no hay verdadera democracia sin demócratas tampoco hay totalitarismo sin totalitarios. La diferencia fundamental al respecto, está, sin embargo, en el hecho de que si bien para que haya democracia es preciso que haya un pueblo democrático (puesto que la democracia por definición no puede imponerse contra la expresa voluntad de éste), para que exista el totalitarismo basta —como los hechos lo prueban— con que un grupo reducido asuma una ideología totalitaria y consiga los recursos y medios, en último término materiales, de su efectuación. La ideología (totalitaria) es a la vez una "dimensión" estructurante fundamental del totalitarismo, y una condición *sine qua non* de su génesis histórica. Raymond Aron ha percibido críticamente, y en profundidad, dicho condicionamiento: las "formas patológicas de despotismo no son concebibles independientemente de un frenesí ideológico", decía a propósito de los sistemas comunistas[43]

Por su parte, el novelista ruso Boris Pasternak (Premio Nobel de Literatura en 1958) denunciaba el descenso de "la

---

40. Véase más adelante.

41. M. Prélot, op. cit., p. 381.

42. He analizado en otro trabajo la noción (y secundariamente el hecho histórico) de la ideología. Lo enunciado en la presente rúbrica supone lo ya elaborado en ese trabajo anterior. Ver *El estatuto social de las ideas*, ya referido.

43. Ver *Démocratie et Totalitarisme*. París, Gallimard, 1965, p. 287.

mentira... en tierra rusa", con lo que "la tiranía de la frase no cesó de crecer en adelante, bajo forma monárquica, y luego en forma revolucionaria"[44].

Más recientemente, Otta Sik, eminente colaborador de Dubcek en la preparación de "La Primavera de Praga"[45], reconocía que al hacer "el análisis del sistema comunista... no se podía abstraer de sus fundamentos teóricos"; y agregaba que "es la primera vez en la historia que una formación social ha sido edificada —incluso en su sistema económico— de acuerdo a una concepción teórica". A partir de aquí, Sik llega a concluir que "si aparecen defectos sustanciales en este sistema, estos tienen que tener su origen ya en la teoría"[46].

Por otra parte, Alexander Soljenitsyn, basado en su experiencia en los campos de concentración soviéticos, ha desarrollado la intuición central, análoga a la de Pasternak, de lo que podría designarse como el "aterrizaje" tentacular (totalitario) de la ideología en la sociedad[47]. Aun con relación al totalitarismo marxista, Maurice Clavel, quien fuera el gran animador de los "nuevos filósofos" franceses, afirmaba, siguiendo a Soljenitsyn, que "el Archipiélago Gulag estaba inscrito en el marxismo desde un comienzo, por su dogma eminentemente metafísico de la inocencia y la felicidad natural del hombre, *'hombre genérico naturalmente social'*, de acuerdo con la tierra, alienado por la propiedad, devuelto a su esencia por la abolición o la apropiación colectiva de aquélla. Porque entonces al advenimiento del socialismo —dice Clavel— los menores defectos, pecadillos o divergencias de orientación, se convierten en monstruosidades metafísicas in-

44. Cit. en Alain Besancon, Prefacio al libro de Andrei Amalrik, *L'Union Soviétique survivra-t-elle en 1984?* París, Fayard, 1970, p. 45.

45. Ver Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 161-168.

46. *La troisième voie. La théorie marxiste-léniniste et la société industrielle moderne.* París, Gallimard, 1974, p. 19.

47. Ver, en general, *Archipiélago Gulag*. Barcelona, Plaza, 1974.

comprensibles, que exigen una Santa Inquisición"[48].

Por último, el filósofo polaco Leszek Kolakowski, profesor de historia de la filosofía de la Universidad de Varsovia hasta 1968[49], ha denunciado la relación entre el marxismo comunista (y leninista) y la opresión y el despotismo: "El leninismo es la idea del despotismo total... la dictadura, dijo Lenin, es el reino de la violencia pura que no se deja limitar por ninguna ley. ¿Por qué no creerle?", pregunta el filósofo polaco[50].

En el marco de estas consideraciones se puede apreciar mejor la estructura ideológica del totalitarismo. Este supone, en primer lugar, una concepción explícita o implícita del hombre; una antropología si se quiere. No basta aquí con una mutilación accidental del ser del hombre, en cuanto intelectualmente concebido; tampoco basta con negarse a aceptar teóricamente algunas implicaciones sociales de su naturaleza. El totalitarismo supone ya a nivel del pensamiento una negación antropológica radical, o una mutilación sustancial. Es el hombre telúrico y capacitado por la raza del nazismo; o el *homo faber*, absorbido por la clase y la Historia del marxismo. En uno y otro caso, se ha perdido profundamente la perspectiva del hombre real.

El antropocentrismo[51] que el Renacimiento italiano "inaugura" culturalmente[52], y que Descartes enuncia filosófi-

---

48. *Dieu est Dieu, nom de Dieu!* París, Grasset 1976, p. 109.

49. En que fue echado de ella. Kolakowski trabaja como investigador en el All Souls College, de Oxford, desde 1970.

50. "Le regne du mensonge". (Entretien), p. 103. En *L'Express*, 30 de agosto - 5 de septiembre de 1980, pp. 97-103.

51. Que Jacques Maritain define como una "especie de humanismo que cree que el hombre mismo es el centro del hombre, y por consiguiente, de todas las cosas". Se da aquí una "rehabilitación de la creatura que se repliega sobre sí misma, separándose de su principio vivificador trascendente". Ver *Humanisme Intégral*. París, Aubier Montaigne (sin fecha de edición), pp. 35, 33 y 34 respectivamente.

52. Jacob Burckhardt, en su obra clásica, *La cultura del Renacimiento en Italia* (Barcelona, Editorial Iberia, 1951), considera, desde una óptica natu-

camente, con su optimismo racionalista[53], va a ser radicalizado luego por Hegel. Podría decirse que con éste, el hombre se diluye dialécticamente en provecho de la Historia, concebida como objetivación y manifestación del Espíritu[54]. Para Hegel "el *ser verdadero* del hombre es en definitiva su *operación;* es en ésta que la individualidad es *efectivamente real...*"[55]; así, "el Hombre no es únicamente lo que *es,* sino lo que *puede ser, negando* lo que es"[56].

Como bien comenta Kojève, a propósito de Hegel, "lo que da valor antropógeno es la acción; es que ella es negación de lo dado, de la Naturaleza, del 'carácter innato'. La base es la acción: el Hombre *es* acción"[57], y se crea, al mismo tiempo, a sí mismo a través de las negaciones sucesivas que tejen su trama histórica. Esta concepción creacionista y prometeica del hombre es fundamental para entender en profundidad el totalitarismo, y para apreciar, al mismo tiempo, en todo su alcance, las posibilidades totalitarias del marxismo o del nacional-socialismo[58]. Aquí y allá, el Hombre, siendo *acción* es "Acto-de-ponerse o de crearse a sí mismo"[59]. Es, por consiguiente, antropológica y moralmente *auto-suficiente.*

Esta visión filosófica, cuyas prolongaciones socio-

---

ralista de análisis, el "culto a la personalidad" típico del Renacimiento. Ver pp. 126 y sgte., 269-271 y 289 sgtes.

53. Que supone un antropocentrismo epistemológico: "es alrededor del pensamiento humano que los objetos giran". Jacques Maritain, *El sueño de Descartes.* Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1956, p. 120 (y 118-131, en general) (Traducción lamentable).

54. Ver *Scienza della logica.* Bari, Laterza, 1974, pp. 260-279 (Tomo III).

55. *La Phénoménologie de l'Esprit.* París, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), pp. 267 (Tomo I).

56. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel.* París, Gallimard, 1947, p. 63.

57. Ibid., p. 65 (también p. 531).

58. Hegel es la raíz intelectual de uno y otro. Ver Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx,* p. 247.

59. A. Kojève, op. cit., 531.

culturales, políticas, y aun terroristas y policiales, están lejos de agotarse en nuestro civilizado mundo del siglo XX, encuentran en Darwin, Nietzsche y Freud, un objetivo complemento biológico, ético y sicológico. Charles Darwin agregará a la concepción histórico-dialéctica de cuño hegeliano, la reducción biológico-naturalista-evolucionista en la que Marx reconoce la "base biológica de la lucha de clases en la historia"[60], que *sin solución de continuidad,* pretende hacer del hombre un eslabón relativamente terminal en una cadena que, rastreando "el origen de las especies", ve en el mono su "antepasado" próximo[61]: "En una serie que parte de algún ser de apariencia simiesca y que llegue gradualmente al hombre tal como existe en la actualidad, sería —dice Darwin— imposible fijar el punto definido en el que el término 'hombre' debiera empezar a aplicarse". En esta perspectiva, el hombre no aparece sino como el *producto,* "el resultado directo" de la "guerra de la Naturaleza, que se traduce en hambre y muerte"[62].

Frederic Nietzsche, por su parte, ensalza la agresividad y la lucha como expresión de humanidad, y piensa, por contraste, que "sólo el hombre castrado puede llegar a ser un hombre bueno"[63], es decir, pacífico y conformado por el

---

60. Carta a F. Lasalle, del 16 de enero de 1861, Cit., en Maximilien Rubel, *Pages Choisies de Karl Marx. Pour una éthique socialiste.* (Sociologie critique). París, Payot, 1870, p. 77 (Tomo I). La obra de Darwin a que Marx se refiere es *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (London, 1859).

61. Ver Charles Darwin, *Teoría de la evolución.* Barcelona. Ediciones Península 1972, p. 110.

62. Ibid., p. 113. No pretendemos, en ningún caso, negar la posibilidad (y aun la probabilidad) de la evolución biológica como causa material de la existencia humana. Lo que al menos implícitamente cuestionamos aquí es la exclusión de la diferencia específica como disparidad cualitativa radical en el caso del hombre, y, más allá, la posibilidad de referir dicha diferencia a un acto especial de creación divina.

63. *La Volonté de Puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs.* París, Mercure de France, 1903, p. 293 (Tomo I) Nietzsche ve en "la moral del cristianismo... *un atentado capital contra la vida"* (Ibid., p. 214) (Tomo I).

amor. Nietzsche hace la apología del instinto, de la fuerza y del poder, al punto de afirmar "que todo grado superior de poder implica la libertad frente al bien y el mal, así como frente a 'lo verdadero' y a 'lo falso'..."[64].

El "superhombre" de Nietzche. Esta "fuerte individualidad" forjada en "la voluntad de poder y de desarrollo"[65], debe "inventar su forma superior de existencia", para lo cual "necesita el antagonismo de la masa"[48]

Frente a Nietzsche, Sigmund Freud presenta la apariencia del "equilibrio científico" y de la mesura. Es difícil, sin embargo, a pesar de todas sus protestas en sentido contrario, evitar la impresión de un grave desequilibrio sexual en este último autor, al punto de parecer reducir lo espiritual y humano a la siquis, y ésta a un desarrollo particular de la líbido. Así, según Freud, "el desarrollo excesivo" de ésta, y la "riqueza y la variedad de su vida síquica, *que son consecuencia de dicho desarrollo,* parecen haber creado las condiciones del conflicto entre el yo y la sexualidad, y es al mismo tiempo evidente que dichas condiciones son igualmente las de los grandes progresos realizados por el hombre, los que le han permitido distanciar notablemente lo que tenía en común con los otros animales..."[67]. Ya a partir de esta deformación doctrinal, empíricamente infundada, vemos hasta qué punto hay en Freud una "negación violenta de la espiritualidad y de la libertad"[68]. Es esto lo que permitirá, al mismo tiempo, a Freud, postular "la existencia de un alma colectiva, en la

---

64. Ibid., p. 197 (Tomo I).

65. Ibid., p. 213 (Tomo I).

66. Ibid., p. 201 (Tomo II). Ver también, Gustave Thibon, *Nietzsche ou le déclin de l'Esprit.* París Fayard, 1948, pp. 232, 259 y 260.

67. *Introduction à la Psychanalyse.* París, Payot, 1970, p. 391. Ver también, de Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle.* París, Desclée De Brouwer, 1939, pp. 48, 49 y 58.

68. Ver J. Maritain, *Quatre essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle.* p. 55 (y p. 22).

cual se desarrollan —dice— los mismos poderes que tienen su sede en el alma individual"[69].

Este colectivismo "animista", o esta fundamentación sicologista del colectivismo sociológico, nos conduce directamente a Karl Marx. En éste encontramos un eco político y sociológico particular del pensamiento hegeliano. Seis aspectos —los seis directamente pertinentes para comprender el totalitarismo— me parecen sintetizar la concepción marxiana del hombre: el naturalismo, la necesidad, el trabajo, la totalidad "genérica", lo social (y la clase), y la autosuficiencia. Consideremos suscintamente cada uno de ellos.

1. El naturalismo

El nacional-socialismo, en la concepción biológico-racista que lo caracteriza, constituye también una forma particular de naturalismo: "Mientras mejor reconozcamos y observemos las leyes de la naturaleza y de la vida... más nos conformaremos a la voluntad del Todopoderoso. Y al conocer mejor su voluntad, mayores serán nuestros logros"[70]. Adolf Hitler, en *Mein Kampf (Mi Lucha),* dirá que "cuando el hombre trata de luchar contra la lógica de hierro de la naturaleza, entra en conflicto con los principios fundamentales a los que debe su existencia misma en cuanto hombre"[71].

Antes que Hitler, sin embargo, Marx había decretado la radical naturización del hombre, al punto que todo el "proyecto" marxista aparece centrado en "el naturalismo realizado

---

69. Cit. en Roland Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne.* Paris, Descleé De Brouwer, 1949, p. 358, (Tomo II). La hipótesis es filosóficamente absurda desde luego (Dalbiez lo enuncia por lo demás); lo que más interesa aquí, sin embargo, es destacar la concepción implícita de lo espiritual y del alma humana, que fundamenta un tal juicio. Dalbiez nos parece tímido en sacar conclusiones que se imponen objetivamente.

70. Memorandum de Martin Bormann, en *La Conspiración Nazi.* Según citas de Arendt, op. cit., p. 72.

71. Cit. en ibid., p. 254.

del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza"[72]. Dicho en otra forma, la plenitud comunista del hombre se logrará en la reconciliación de éste con la naturaleza, como condición a su vez de la reconciliación consigo mismo y con los otros. El "naturalismo acabado", que Marx identifica con el comunismo, coincide también para él "con el humanismo"[73]. De ahí que lógicamente Marx concluya que "la historia entera no es sino una transformación continua de la naturaleza humana"[74], y aun que "la Historia misma es una parte *real* de la *Historia natural,* de la conversión de la naturaleza en el hombre"[75]. En esta perspectiva, la afirmación que Marx enunciara ya desde 1844/45, en los *Manuscritos Económico-filosóficos* y en *La Ideología Alemana,* y que luego retomara en su Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), adquiere todo su alcance: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, es, inversamente, su ser social el que determina su conciencia"[76]. Este juicio, ya enunciado en *La Ideología Alemana,* no hace sino ratificar lo que no menos claramente Marx había afirmado en el prime-

---

72. *Manuscritos. Economía y filosfía.* Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 146.

73. Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha.* Madrid, R. Aguilera, 1968, p. 22; C. Marx y F. Engels, *Notas para la Sagrada Familia* (1845), según citación de Jean Touchard, *Histoire des idées politiques.* París, PUF, 1973, p. 646 (Tomo II), y la cita de *La Ideología Alemana, referida* por Wolfgang Leonhard, en *L'ideologie soviétique contemporaine.* París, Payot, 1965, pp. 252 y 253.

74. *Misère de la Philosophie.* París, Editions Sociales, 1972 p. 153.

75. *Manuscritos,* p. 153. "La ciencia natural se incorporará a la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará a la ciencia natural; habrá *una* sola ciencia". (Ibid).

76. Ver p. 4 de la edición francesa de Editions Sociales. París, 1957. En realidad Marx desde su juventud (1844/45) venía enunciando esta afirmación materialista, fundamental para todo su sistema. En *La Ideología Alemana,* Marx y Engels enuncian tal cual la frase que aparece 15 años después en el Prefacio ya referido (Véase p. 26, de la edición española Grijalbo, Barcelona, 1974). Pero toda *La Ideología* está tejida ya de esta concepción (Ver pp. 18, 31, 140, 159, 160, 270, 285, 287, 290, 291, 304, 306, 340, 341, 372, 373, 502 y 624). Ver además, *Manuscritos,* p. 147.

ro de sus *Manuscritos* de 1844, cuando decía que el "que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza"[77]. A mayor abundamiento, Marx reafirmará, el 11 de julio de 1868, en carta a L. Kugelmann, lo que ya había dicho en los *Manuscritos* y en *La Ideología*, es decir, que "el propio proceso discursivo... es un *proceso natural*, que, como las ideas y las "representaciones de la conciencia" en general, está ligado a "determinadas relaciones", las que se refieren en definitiva a "la actividad material y al comercio material de los hombres"[78].

Consecuente con esta posición, Marx rechaza toda moral, toda religión, todo idealismo, como toda forma de espiritualismo[79]. Su naturalismo es, al mismo tiempo, un inmanentismo radical y absoluto.

a) El hombre, ser de necesidades

Es evidente que el hombre es un ser de necesidades y que éstas son a la medida de su indigencia. Lo que Marx agrega, y que falsea la afirmación de esta simple constatación, es que la necesidad material y natural sería como el motor y la orientación misma de la humanización. La necesidad física para Marx no sólo es originaria en el hombre sino que determina unívocamente en él toda otra necesidad[80]. En el fondo, Marx reduce al hombre a la necesidad natural y material.

77. Ref. dada, p. 111.

78. A que Marx reduce "el lenguaje de la vida real". Ver *L'ideologie Allemande*, en M. Rubel, op. cit., p. 112 (Tomo I). Para la carta a Kugelmann, ver Marx y Engels, *Obras Escogidas*, p. 466.

79. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 75 y siguientes. "El prefacio al totalitarismo es el desconocimiento de la dignidad espiritual del hombre, y el postulado que la vida y la moralidad humana, son normadas por valores puramente materiales o biológicos". Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*. París, Fayard, 1969, p. 115.

80. Ver *Manuscritos*, p. 112, por ejemplo.

Esto es así aun si en su doctrina la necesidad aparece también[81] mediatizada por la conciencia, lo que no puede sino superficial, o "voluntarísticamente" a prestar a engaño, puesto que, como acabamos de verlo, la conciencia misma es, en el hombre, una determinación material natural. Tampoco la necesidad "del otro hombre" invalida este juicio, dado que el hombre no sólo no sale de la naturaleza para encontrarse consigo mismo y con el otro, sino que es, muy precisamente, al interior de la naturaleza, y en cuanto ser natural, que el hombre necesita del otro y se hace, al mismo tiempo, necesario para él.

Marx profesa, sin ambigüedad, un naturalismo materialista que priva al hombre de su diferencia específica, y del impulso, también específico, que lo lleva como a superarse a sí mismo, según la hermosa expresión de Pascal ("el hombre supera infinitamente al hombre")[82].

b) El hombre trabajador

En Marx, el *homo sapiens* es como hipotecado por el *homo faber.* Ya en los *Manuscritos* de 1844, aquél reconocía "lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final", en el hecho de "que capta la esencia del *trabajo,* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*"[83]. Este hombre marxiano, no sólo, ni sobre todo, "descubre su propia humanidad al transformar el mundo", en el "diálogo de la mano y el cerebro", como afirma un autor francés[84], sino que, mucho más fundamentalmente, en ese diálogo, que Marx concibe entero al interior y en la determinación de la naturaleza (lo que este autor parece olvidar), el hombre crea su propia humanidad, se crea a sí mismo. Para Marx, "la vida productiva es... la vida que

---

81. Ver Ibid., p. 110.

82. *Pensées.* París, Seuil, 1962, p. 74.

83. Ver pp. 189 y 190.

84. Ver Jean Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps.* París, PUF, 1966, p. 28.

crea vida"[85]. En cualquier caso, es aquí, en relación al trabajo, donde aparece en todo su alcance el juicio de Roger Garaudy de que el marxismo ("el humanismo marxista", dice Garaudy), "no es sólo una nueva manera de concebir al hombre, sino la creación de una nueva forma de hombre"[86].

c) **El hombre: ser genérico** (u hombre total)

Consecuente con su naturalismo materialista radical, Karl Marx, el Marx "joven", el de los *Manuscritos* de 1844, define lo genérico del hombre a partir de la naturaleza inorgánica, y hace de la "conciencia genérica" un reflejo de su vida real y natural, en cuanto *"vida genérica"*. Dejemos hablar al mismo Marx: "La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive"[87]. Esta concepción de la genericidad del hombre, que, como muchas otras Marx toma de Feuerbach ("lo que constituye la naturaleza misma del hombre, *la esencia de la especie,* que es el ser absoluto del individuo")[88], no sería sólo algo dado físicamente, sino que, al mismo tiempo, el hombre la conquista "en la elaboración del mundo objetivo"[89]; junto con su vida social, esta es la "vida real" del hombre, la que su *"conciencia genérica"* no haría sino reflejar[90]. "El hombre así, por más que sea un individuo particular... es, en la misma medida, la *totalidad,* la totalidad ideal, la existencia subjetiva

85. *Manuscritos,* p. 111.

86. *Le communisme et la rennaissance de la culture,* p. 41. Según cita en Henri Chambre, *Da Karl Marx a Mao Tse-Tung,* Brescia, Marcelliana, 1964, p. 287.

87. *Manuscritos,* p. 110.

88. Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo.* Milano, Feltrinelli, 1971, p. 29.

89. *Manuscritos,* p. 112. Así, el *homofaber* subyace en el hombre genérico.

90. Ver Ibid., p. 147.

de la sociedad pensada y sentida para sí..."[91]. De esta forma, el hombre genérico aparece, al mismo tiempo, como un hombre social.

d) El hombre social

No siendo el hombre para Marx "sino un producto de la naturaleza y de la sociedad"[92], sus actos no le interesan "sino en la medida en que... éstos entran en la esfera de lo social y tienen importancia para el movimiento de la historia"[93], reducida ella misma a una dinámica natural. En una clara petición de principio, Marx dice en los *Manuscritos* de 1844 que la "esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social,* pues sólo así existe para él como *viniendo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo existe como *fundamento* de su propia existencia *humana.* Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana,* la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza... El individuo es el ser social"[94].

Sólo a partir de aquí, y aún más fundamentalmente del postulado de genericidad del hombre, se puede entender en todo su alcance tanto la colectivización a que el hombre es sometido en la práctica, como la verdadera calificación y constitución por la clase (social) a que lo reduce la ideología. Como recordáramos en otra parte, "para Marx es la clase social, y no la persona individual, el sujeto real de la historia". Es así también como Louis Aragon, el político y poeta comu-

---

91. Ibid.

92. *Vorwärts,* N° 102, 21 de diciembre de 1844. Cit. en Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels.* Instituto del Libro, 1967 p. 531.

93. Jacques Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes,* p. 316.

94. *Manuscritos,* pp. 145 y 146.

nista francés, podrá después definir al comunista por "una estructura del alma, en que la personalidad no es lo que distingue al hombre de la clase, sino lo que, identificándolo a la clase, se apoya en ella para desarrollar sus cualidades propias, ubicarse lo más alto posible, y darle un máximo de eficiencia en beneficio de la clase"[95]. De ahí que un Proudhon haya podido denunciar la contradicción de un "humanismo" que intenta "subyugar al individuo para hacer libre la masa"[96].

Habiendo sido Marx en su juventud un "lector apasionado" de Rousseau no estará demás citar aquí un conocido texto del *Contrato Social*[97], en que este último declara que "quien intente instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar cada individuo que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del que este individuo reciba de alguna forma su naturaleza y su ser. Mientras más muertas y liquidadas estén sus fuerzas naturales, más grandes y más durables son las fuerzas adquiridas, y también más sólida y perfecta es la institución; de tal forma que si cada ciudadano no es nada, no puede hacer nada sino por intermedio de todos los otros..."[98]. Texto que, en parangón con la doctrina marxista, aparece ciertamente como intelectual y políticamente *programático*. Análogamente, los epígonos de Karl Marx, a la zaga de su maestro, harán de la liquidación

95. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, p. 74. La cita de Aragon se encuentra en Georges Burdeau, *Traité de Science Politique*, París, Librairie générale de Droit et de jurisprudence, 1957, p. 486 (Tomo VII). Ver, además, mi artículo sobre la *Teoría marxista de las clases sociales*. En, "Tierra Nueva", N° 15, octubre de 1975 (Bogotá) pp. 67-85.

96. Según cita de Emmanuel Mounier, en, *Communisme, anarchie et personnalisme*. París, Seuil, 1966, p. 141.

97. Ver la edición francesa Garnier de 1962, p. 261.

98. Cit. en Raymond Aron, *Playdoyer pour l'Europe décadente*. Paris, Laffont 1977, p. 261.

del hombre la condición de la perfección y de la perennidad social[99].

6. El hombre "ser supremo para el hombre"

Radicalmente naturalizado y socializado, el hombre es sin embargo, para Marx, "el ser supremo para el hombre"[100]. Podría decirse que es esta la fórmula misma del antropocentrismo ateo, que el "joven" Marx, el de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* —obra de 1843— asume a partir de Ludwig Feuerbach[101]. Tal vez la mejor explicitación de esta afirmación es la que se nos da luego (1844) en el Tercero de los *Manuscritos* económico-filosóficos: "Un *ser* —dice Marx allí— sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí, y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Vive, sin embargo, totalmente por gracia de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que él además ha *creado* mi vida, es la *fuente* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación"[102]. En esta misma perspectiva, Antonio Gramsci afirmará más tarde que "somos nuestros propios forjadores"[103]. En todo caso, como bien observa otro autor marxista, la "autocreación" del hombre, a través de su trabajo, "constituye la negación más radical del teocentrismo"[104].

---

99. Ver Maurice Caveing, *Marxisme et christianisme*. En, "Nouvelle Critique", juin 1957, p. 96.

100. Ver la Introducción a la *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En Marx, *Critique du droit politique hégélien*. París, Editions sociales, 1975, p. 206.

101. "El ser absoluto, el dios del hombre —decía Feuerbach— es el ser mismo del hombre", op. cit., p. 27.

102. Op. cit., p. 154.

103. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1958, p. 35.

104. Adam Schaff, "La concepción marxista del individuo", p. 106. En, I. Raguinski et al., *La concepción marxista del hombre*. Buenos Aires, Editorial Arandín, 1966, pp. 95-116.

De esta forma, y lógicamente, el "endiosamiento" del hombre nos lleva a descubrir el ateísmo de Karl Marx y la proyección intelectual fundamentalmente antropológica en que se expresa. Como se lo ha recordado con insistencia, Marx fue ateo antes de ser socialista; su ateísmo es originario y *radical* (de *radice* = raíz), en su pensamiento; "el ateísmo se encuentra... en el punto de partida del pensamiento de Marx. Este ha sido ateo antes de ser comunista"[105]. Dios no es para Marx sino la "proyección de los sueños del esclavo"[106]; siguiendo a Feuerbach, piensa que "la conciencia humana es deshumanizada por la idea de Dios"[107]. Ahora bien, es *este* Dios el que Marx concibe pura y simplemente como Dios... y desde el cual ve la religión, no como un hecho cultural relativo[108], sino como la "alienación suprema"; alienación que Marx expresa brutalmente (y sin ambigüedad) cuando dice que mientras "más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo"[109].

De ahí que Marx vea la religión como "la *fantástica realización* de la esencia humana", cuando esta "carece de rea-

---

105. J. Maritain, *Humanisme Intégral*, p. 44.

106. Paul-Dominique Dognin, *Introducción a Karl Marx*. Bogotá, CEDIAL, p. 80. Ver también, Louis Gardet, *L'homme marxiste*, p. 246. En, "Nova et Vetera", N° 4, octobre-décembre, 1955 (Geneve), pp. 245-263. Del mismo Marx, véase, *La question juive*. París, Unión générale d'Editions, 1968.

107. Jacques Maritain, *El crepúsculo de la civilización*. México, Ediciones Quetzal, 1944, p. 40.

108. Tal como algunos cristianos, inquietos por bautizar a Marx, hoy lo piensan. Al tratar de explicar su posición caen generalmente en una burda petición de principio, puesto que la fundamentan en la misma crítica marxista de la religión (y de las ideologías), reivindicando al mismo tiempo para la "fe" (distinguida y *separada* de la religión) una función crítico-purificadora. Entre los "maestros", véase, por ej., la obra del protestante Jürgen Moltmann, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Evangile*. París, Seuil, 1973. Entre los epígonos, es digno de mención un Reyes Mate, con su obra, *El Ateísmo, un problema político*. Salamanca, Sígueme, 1973.

109. *Manuscritos*, p. 106.

lidad"[110]; es, dice además, "el suspiro de la creatura agobiada, el alma de un mundo sin corazón, como es el espíritu de las situaciones carentes de espíritu; es el opio del pueblo"[111]. Esta "actividad extraña, divina o diabólica"[112], "asunto del corazón enemigo del mundo"[113], debe ser absorbida *práxicamente* (no idealística o idealmente...), para restituir el hombre a su esencia, es decir, a su vida real que es vida "del más acá", no "del más allá"[114].

En realidad, la cuestión de saber quién es el amo: Dios o el hombre (la pregunta que se hacía en su *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel)* estaba ya anticipadamente resuelta desde los escritos de su primera juventud (1840 - 1842).

Este radical inmanentismo va a condicionar definitivamente no sólo el ulterior desarrollo del pensamiento de Marx —del Marx "viejo", si se quiere—[115] sino el de todo el pensamiento marxista consecuente, y, también, desde luego... el de las formas históricas concretas que ha tomado la *praxis* marxista. Aquí nos encontramos con la exigencia de una mejor explicitación de la concepción totalitaria de la sociedad, presupuesta por estas formas políticas, y derivada ella misma de las "premisas" antropológicas que acabamos de enunciar críticamente.

2. Concepción totalitaria de la sociedad y de la historia

La pretensión antropológica de autosuficiencia —así como

110. *Contribution a la Critique de la philosophie du droit de Hegel.* Según cita de P.D. Dognin, op. cit., p. 82.

111. Ver el texto ya clásico en ibid. *(Contribution...* p. 198). Véase, además, la genial transposición (para aplicar el mismo texto al marxismo) que hace Raymond Aron, en *Plaidoyer pour L'Europe décadente*, p. 71.

112. K. Marx, *Manuscritos*, p. 109.

113. K. Marx, *La question juive*, p. 33.

114. Ibid.

115. Admirado por Althusser (Ver Louis Althusser, *Pour Marx.* París.

todas las otras "dimensiones" que acabamos de considerar— va a condicionar directamente una concepción totalitaria de la sociedad y de la historia. Más ampliamente, en esta concepción (en su doble aspecto: social e histórico), van a converger, por una parte, toda la denigración antropocéntrica del hombre (de un hombre arrancado de su fuente trascendente y, al límite, ateo), y por otra, una degradación operacional de la ciencia, concebida desde una perspectiva puramente funcional y utilitaria, o, si se quiere, tecnológica[116]. Ambas "vertientes" intelectuales fundamentan una visión optimista (al límite, utópica) de la *existencia* humana en el tiempo y el espacio; su convergencia es ya hegeliana, antes de ser marxiana. Marx, quien comprendió bien las posibilidades que encerraba su fuente filosófica, hace, de hecho, a Hegel operable, si pudiera decirse, ya al reconocer en su dialéctica la clave misma del "esquema revolucionario que debe conducir a la humanidad a la sociedad comunista", ya que, "dado su origen, este tipo de dialéctica es práctico u operatorio"[117]. En Hegel, la dialéctica no sólo sirve para "traducir en un lenguaje conceptual los 'fenómenos del espíritu', sino que además, y tal vez de forma aún más radical, para producir y realizar estos mismos fenómenos y, por consiguiente, lo real como tal"[118]. En este sentido, se puede decir

---

François Maspero, 1966, pp. 11-32, 45-83 y 153-160).

116. Tanto la expresión más propiamente tecno-científica, como aquella más bien políticamente tecnocrática, se sitúan directamente a partir de Descartes, de Bacon y Kant. Lo que interesa, sin embargo, para el caso del totalitarismo, es la determinación dialéctico-hegeliana de tal operacionismo, que es, sin duda, la más radical. Para la proyección kantiana en el operacionismo propiamente científico, ver, en general, Jean Ullmo, *La pensée Scientifique Moderne*. París, Flammarion, 1969, pp. 149 y ss., por ejemplo.

117. Heinz Schmitz, *Progrés social et changement révolutionnaire, Dialectique et révolution*, p, 428. En, "Revue Thomiste", N° 3, 1974 (Toulouse), pp. 391-451.

118. H. Schmitz, op. cit., p. 428, Jacques Maritain vio bien que esta pretensión "realizante", que le da al idealismo marxiano un carácter redobladamente mítico, sólo consigue —en el plano técnico desde luego...— "diluir lo real para restituirlo, según el antojo del espíritu, en los esquemas de un universo lógico, o, más bien, de un devenir lógico".

con André Glucksmann que "bajo el nombre de 'movimiento dialéctico', o de 'proposición especulativa', Hegel nos define nada menos que el gran estilo de la dominación moderna; aquel no sólo domina las cosas desde el exterior... sino que quiere poseerlas desde el interior. Es esta una vía real que no puede ser hecha con la 'bata de levantarse' del sentido común"[119].

En el plano social y político fue el mismo Hegel quien hizo el primer trazado de dicha "vía", invitando por allí a sus seguidores a concretar el "proyecto". La utopía de *La República* platónica (todavía ingenua) adquiere en los *Principios de la Filosofía del Derecho* un carácter operacionalmente totalitario[119a]. Los malabarismos dialécticos conducen aquí a una radical estatización de la sociedad civil, con la consiguiente absorción y dilución del individuo, de la persona, del ciudadano. El Estado, visto como encarnación del Espíritu —y, de hecho, convertido en fin de sí mismo, y de la entera existencia humana— fagocita al hombre, lo cual no es sino normal (y lógico) en esta perspectiva, puesto que, dialécticamente, lo particular (el hombre, o la familia) no se realiza, no encuentra su verdad, su sentido y su razón de ser, sino en lo universal (el Estado).

Karl Marx, en el surco de su maestro, cuya "enseñanza" no podía asumir sino en una fidelidad crítica[119b], apuntó a una do-

---

Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, p. 227. Ver, además, del mismo autor, *La philosophie morale,* pp. 174 y 175.

119. *Les maîtres penseurs.* París, Grasset, 1977, p. 207.

119 a. Sus anticipaciones principales se encuentran en *El Príncipe* (Maquiavelo), el *Leviathan* (Hobbes) y *El Contrato Social* (Rousseau).

119 b. Es así como Marx enunció la pretensión (ilusoria) de invertir y concretar la dialéctica hegeliana. Cf. Prefacio a la segunda edición alemana de *El Capital* (p. 20 de la edición en inglés de Progress Publishers, Moscú, 1965). Véase también la obra de 1843: *Crítica del derecho político hegeliano.* (Edición francesa de Editions Sociales, París, 1975). Marx depende de muchos autores conocidos (Proudhon, Ricardo...), o menos conocidos (Hess, por ejemplo), pero de ninguno como de Hegel. En términos kantianos, se puede decir que éste es la "condición de posibilidad" de aquél.

ble operatividad: una, epistemológica y científica, en relación a la explicación (dialéctica) de la sociedad y la historia; la otra, política, referida a la transformación revolucionaria del sistema capitalista. Ambas se fusionan en una "teoría-praxis" cuyo principio y estructura son dialécticos. En efecto, la dialéctica hegeliana se muestra como un "instrumento de extraordinario poder, un órgano tan perfectamente ajustado a la superchería dogmática como la lógica de Aristóteles para el saber; una máquina para ilusionar la inteligencia de la que los tiempos modernos y la filosofía moderna (en adelante sumergida en la opinión, como saber) no han terminado aún de comprobar su eficacia"[120].

Marx y Hegel dependen aquí de la Ilustración (Aufklärung) y, sobre todo, de Kant, cuyo idealismo operacionista es ya virtualmente tecnocrático[121]. Dependen también del Renacimiento italiano, en cuanto allí la "praxis" cultural y política del antropocentrismo, es decir, de la afirmación del hombre *contra* Dios como condición (ilusoria desde luego) de su auto-realización[122], tendía a producir una desarticulación moral y social cuyo "antídoto" más aparente e inmediato era la concentración de poder en el Príncipe, "premisa mayor" del despotismo estatal[123].

---

120. J. Maritain, *La philosophie morale*, p. 175.

121. "La filosofía trascendental tiene una característica particular en el hecho que además de la norma (o más bien, la condición general de ésta) que es dada en el concepto puro del entendimiento, ella puede indicar también al mismo tiempo *a priori*, el caso en que la regla debe ser aplicada". Kant, *Critique de la Raison Pure*, París, Garnier - Flammarion, 1976, p. 183. Jacques Maritain muestra que, dado el carácter idealista (en que el *objeto* ha reemplazado a la *cosa externa)* del pensamiento, para Kant, *conocer* llega a ser equivalente a *fabricar*: "no conocemos sino lo que hacemos. He ahí el axioma secreto que domina toda la filosofía especulativa de Kant". *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*. París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, Nos 34 y 35. Ver, en el mismo sentido, Emile Boutroux, *La philosophie de Kant*. París, Vrin, 1960, p. 20.

122. Ver J. Burkhardt, op. cit., en general, y, sobre todo, de J. Maritain, Humanisme intégral, ref. dada.

123. El término mismo de Estado fue acuñado por Maquiavelo.

El carácter marcadamente inmanentista de esta concepción social —antropocéntrica y operacional en su fundamentación— se va a expresar en una "visión" idealista (epistemológicamente idealista, no moralmente idealista necesariamente) de la historia y de la sociedad y, complementariamente, en un cierto humanismo signado por el mismo espíritu. En el primer caso, podría decirse que la irracionalidad implícita paradojalmente en el racionalismo filosófico se manifiesta como una radical *irrealidad*[124], la cual encuentra su norma próxima en el postulado idealista hegeliano de identidad, entre realidad y racionalidad: "la esencia del mundo debe ser determinada como pensamiento"[125].

En el segundo caso, lo que está en cuestión es, fundamentalmente, la confusión monista entre los planos de lo trascendente (al mundo y a la historia) y de lo inmanente. Ya el "agustinismo político" y luego la clásica teología política ale-

---

124. Ver H. Arendt, op. cit. La mejor ilustración de esto podría ser la respuesta que Lenin da —repitiendo a Hegel— en relación a algo que se manifiesta reñido con la realidad: "Tanto peor para la realidad", dice... Cit. en, Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1964, p. 39. Esta irrealidad es propia del pensamiento ideológico en su "poder explicar todo", lo que lo lleva a liberarse "de toda experiencia, la que no puede enseñarle nada nuevo, aun si se trata de algo que acaba de suceder. De ahí que el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que nosotros percibimos por nuestros cinco sentidos, y afirma la existencia de una realidad 'más verdadera', que se oculta detrás de las cosas sensibles, las gobierna desde esta su guarida..." (Ver H. Arendt, op. cit., p. 219). Por su parte, Raymond Aron, contrasta, en el mismo sentido, los "modestos problemas" de la realidad nacional con el "delirio ideológico" (Ver, *L'opium des intellectuels.* París, Gallimard, 1968, p. 298). La operatividad político-policial de esta irrealidad encuentra su cima en los "procesos" de las sociedades comunistas (Ver, Annie Kriegel, *Los grandes procesos en los sistemas comunistas.* Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 53, por ejemplo). Y en los campos de concentración, nazis o soviéticos. Ver para estos últimos, de Alexandrer Soljenitsyn, *Archipiélago Gulag* (ref. dada).

125. Hegel, *Scienza della Logica,* p. 41 (Tomo I). Ver, además, de George Cottier, *Ambigüedades de la praxis: del marxismo al fascismo.* Bogotá, CEDIAL.

mana, se habían planteado a partir de esa confusión, pero, a la inversa de lo que ocurre actualmente, la reducción se operaba entonces en "provecho" del primer plano, y en desmedro del segundo. A la inversa, la *"única* historia" es para los modernos (y a veces cristianos...) discípulos de Hegel y Marx, la "única historia del mundo"[126]. Podría decirse que la dialectización inmanentista ha intentado suplantar la "dialéctica" entre lo espiritual trascendente y la inmanencia histórica propia a la condición humana. Una vez más Hegel aparece aquí como un hito mayor y un fundamento privilegiado. "Lo que nos parece sobre todo caracterizar el pensamiento hegeliano —dice un analista francés de Hegel— es su esfuerzo por superar el gran dualismo cristiano entre el *más allá* y el *más acá.* El objetivo de la dialéctica de la religión ¿no es acaso el de conseguir una reconciliación completa del *espíritu del mundo* y del *espíritu absoluto?* Pero entonces ya no hay ninguna trascendencia fuera del devenir histórico. En estas condiciones, el pensamiento hegeliano, a pesar de ciertas fórmulas, nos parece estar muy lejos de la religión. Toda la *Fenomenología* aparece como un esfuerzo heroico para reducir la 'trascendencia vertical' a una 'trascendencia horizontal' "[127]. Esta tentativa, que Hegel aborda en profundidad, había caracterizado ya, antes que él, pero más superficialmente, la tarea político-intelectual de Hobbes, único "autor cristiano", según Rousseau, que "haya osado proponer el reunir las dos cabezas del águila y llevar todo a la unidad política, sin la cual ningún Estado o gobierno podrá jamás establecerse en buena forma"[128].

En cualquier caso, el carácter totalizante de esta reducción es, sin más, evidente[129]. El hombre, que es naturalmente un

126. Johan Baptist Metz, *Teología del Mundo.* Salamanca, Sígueme 1971, p. 39. Ver también, Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación.* Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 199 y 200.

127. *Jean Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel.* París, Aubier-Montaigne, 1974, p. 525.

128. *Le Contrat Social.* Según citación de Jacques Maritain en, *La philosophie morale,* p. 233.

129. Ver Charles Journet, *Per una teologia ecclesiale della storia della savezza.* Napoli, D'Auria, 1971, pp. 558 y 559 (en particular).

homo religiosus[130], que ha sido hecho para Dios, según la expresión de San Agustín[131], va a volcar su deseo natural de lo absoluto[132] en los baal que la "Historia" le ofrezca, para llegar, en la práctica, a relativizar lo Absoluto y absolutizar lo relativo. La Historia (con mayúscula), el Partido, la Clase, la Raza, el Estado, vendrán a reemplazar al Dios de los hombres y de la historia. Sus "sacerdotes" (sus magus-sacerdos) —ideólogos y políticos al servicio de la ideología[133]— ya no recordarán a los hombres la Verdad del "más allá", sino que tratarán, *por todos* los medios, de inculcarles las "verdades" del "más acá", y de hacerlos amnéticos de la primera.

Es a partir de una convergencia de concepciones como las que hemos venido explicitando, y en especial de las referentes al hombre mismo, primero, y luego a la supuesta maleabilidad práctico-dialéctica de lo real[134], que se debe comprender la "visión" de la sociedad como un todo o un sistema cerrado, controlable precisamente en cuanto totalidad cerrada, *al in-*

---

130. Basta con leer superficialmente a Homero, por ejemplo, para percibirse de ello. Ver *La Ilíada* (Barcelona, Editorial Juventud, 1965), y *La Odisea* (Barcelona, Editorial Juventud 1973).

131. "Tú nos has hecho Señor para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta no descansar en Ti". (San Agustín, *Confesiones* I, 1). Pascal habla de la insatisfacción inherente a la búsqueda de los bienes finitos incapaces de llenar "este abismo infinito" que "no puede ser llenado sino por un objeto infinito e inmutable, es decir, por Dios mismo". *Pensées*, N° 148 (425).

132. Ver *Suma de Teología*, 1ª - 2ª, Q.5, Art. 8.

133. *De suyo*, ni la política ni los políticos deben estar al servicio de la ideología o, más bien, dejarse determinar por ella. La verdadera política y los verdaderos políticos se definen doctrinal y prácticamente por el bien común, el cual debe ser servido por el partido (cuando exista), si éste quiere servir al hombre y la sociedad más allá de sus propios intereses, siempre pequeños y mezquinos cuando pierden la referencia justificadora al bien común. Cf. Fernando Moreno, *Lo cristiano y la política*. Santiago, Istra - Ce - Elle, 1984.

134. Ligadas entre sí, y una más fundamental que la otra.

terior de la cual los hombres aparecen como una pasta maleable de acuerdo a la voluntad de sus "amasadores"[135]. Podría decirse, en una imagen sintética, que es preciso cerrar la puerta del horno para que el pan quede bien cocido. Ha habido antes que "amasar" el pan, desde luego, para lo cual el "uslero" de la ideología y el "adoctrinamiento" ("concientización", habría que decir tal vez hoy)[136], por un lado, el del terror policial y concentracionario, por otro, eran necesarios, y, en realidad, lo seguirán siendo hasta el "final de los tiempos", dado tanto la naturaleza de la "pasta" (su resistencia), como el carácter radicalmente anti-natural de la receta y la operación[137].

Es la concepción *artística* de la sociedad la que —confundiendo la practicidad subjetiva y moral de la acción con la practicidad de suyo puramente objetiva de la fabricación[138] (o, si se quiere, reduciendo el *prattein* o el *agibile*, al *poien* o *factibile)*[139] lleva a (o al menos permite) que en la práctica se trate a los hombres como "ladrillos" de construcción, o como "pan" para amasar y cocer. Es esa concepción la que conduce a la ilusión política (dramática, o aun trágica, para los

---

135. "El individuo no es sino un ladrillo indispensable para la construcción de la sociedad comunista; no es sino un medio". Nicolás Berdiaef, *Les sources et le sens du communisme russe*. París, Gallimard, 1951, p. 305. Señalemos aquí que en el nazismo la perspectiva societaria es reemplazada por la del pueblo-comunidad de sangre. Ver H. Arendt, op. cit., pp. 258, 268, 271 y 280.

136. Fidel Castro hablaba de "educación social" para vivir en la sociedad comunista. Ver Lee Lockwood, *Castro's Cuba, Cuba's Fidel*. New York, Vintage Books, 1969, p. 110. Véase en general, el libro de Amalio Fiallo, *Cuba, una revolución reaccionaria*. Miami, Revista Ideal, 1979. A propósito de la "tesis" de origen hegeliano de la "concientización", véase el libro de un promotor, el político brasileño Paulo Freire: *La pedagogia degli oppressi*. Italia, Mondadori, 1976.

137. La expresión staliniana "ingenieros de almas" es aquí un indicador pertinente.

138. Y el fin del operante *(finis operanti)*, con el fin de la obra *(finis operis)*.

139. Ver Jacques Maritain, *Art et scolastique*. París, Louis Rouart, 1927, pp. 4-12.

"gobernados") de una maleabilidad *anti-natura* de la "masa" social. La sociedad es vista aquí como un puro artificio, como algo a ser "racional" o científicamente *construido*, o *producido*, no como una realidad que es primero, y, en definitiva, natural, y cuyas posibilidades y exigencias "arquitectónicas (Aristóteles) provienen de, y son reguladas por los *fines* inscritos en el *dato* originario, no por la *idea* del "artista" o el capricho o la ideología del "jefe". Y es que, como lo vio Aristóteles, "en las cosas artificiales nosotros hacemos la materia en vistas a la obra (por realizar), mientras que en las cosas naturales esa materia pre-existe (a la obra)"[140].

El mito maníqueo[141], proyectado en el de "la lucha de clases", o en el de la raza pura, viene como naturalmente a reforzar (y radicalizar) una tal concepción de la acción humana y de la sociedad. En uno y otro caso —e independiente de las contradicciones que ello comporta— la "verdad" de la Historia supone el fin de la dialéctica que opone al "amo y el esclavo" (en un mismo sujeto, primero, en Hegel), al ario y el "resto" (nazismo)[142], al burgués y el proletario (Marx) por el triunfo y la dominación de una de las partes en conflicto[143].



140. Ver *Physique* II, 194 b (p. 64 de la edición francesa Les Belles Lettres. París, 1961).

141. El maniqueísmo, como religión gnóstica aparece hacia el año 215 d.C. en Babilonia, y afirma la existencia de dos reinos en la tierra: uno bueno, el de la luz; otro malo, el de las tinieblas. Ambos están en una permanente lucha entre sí.

142. Lo que el mito del burgués es para el marxista, lo es el del judío para el nazi, el cual, decía Hitler en *Mein Kampf* (Mi lucha), "ofrece el contraste más extremo con el Ario". (Cit. en H. Arendt, op. cit., p. 260). El carácter de "chivo expiatorio" no es sino accidental en esta visión mítico-maniquea del hombre y la sociedad.

143. Que, en realidad, no es sino la dominación del grupo reducido que se autodefine como portador de la "verdad" (o, más bien, se identifica con ella), invocando, al mismo tiempo, la representatividad legítima de la parte (raza aria o proletariado) supuestamente victoriosa. Es el caso de la "dictadura *sobre* el proletariado" que denunciaba Trotzky (y también Rosa Luxemburgo), y que anticipa Bakunin, cuando ponía en guardia contra "la dominación despótica de las masas trabajadoras

La ilusión de la "reconciliación", *infieri* o escatológica, lleva, en el caso del marxismo, como naturalmente a justificar la dominación y la tiranía, al punto de poder afirmar que los ideólogo-políticos del totalitarismo se han enamorado tanto de la *idea* (a veces, del *ideal*...) de un futuro radiante y paradisíaco, que ya no les queda ni un poco de amor por los *hombres* del presente, como, en otra forma, lo enunciaba el filósofo polaco Leszek Kolakowsky, a propósito de los comunistas[144].

Utopía, mesianismo y "progresismo" convergen aquí (o más exactamente, se implican mutuamente) para dar su sello a una concepción mítica de la historia, que tiene en Hegel su fundamento filosófico. El utopismo marxiano, dada la desproporción radical entre su "oferta" y los "medios" para conseguirla, asume casi naturalmente un cariz ideológico: "la dictadura del proletariado"[145], en el plano político, y la transformación del sistema de propiedad, en el plano económico, deberían conducir a la transformación (y re-creación) histórica del hombre y de la sociedad, vistas como el fin de toda alienación y de toda contradicción.



---

por una nueva aristocracia poco numerosa...", que no tiene nada en común con el pueblo, y que "vuelve una vez más a explotarlo y someterlo bajo pretexto de felicidad común, o para salvar al Estado". Cit. en F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, p. 125 (y, en general, pp. 98, 99, 120-129 y 244). En el lenguaje marxista de Giulio Girardi "la vanguardia... se considera de hecho el verdadero sujeto de la historia y del poder; el sujeto que representa auténticamente los intereses populares". Cf. G. Girardi, B. Forcano y J. M. Vigil, *Nicaragua, Trinchera Teológica*. Madrid, Loguez Ediciones, 1987, p. 376.

144. Cit. en Arthur P. Mendel, *The Rise and Fall of "Scientific Socialism"*, pp. 101 y 102. En "Foreign Affairs", vol. 45, N° 1, octubre de 1966, pp. 99-111.

145. Ver *K. Marx* y *F. Engels, Manifiesto of the Communisty Party*. Moscú, Progress Publishers (sin fecha de edición), pp. 66, 79 y 80. Ver, además, *La lucha de clases en Francia*, p. 209. En, Marx y Engels, *Obras escogidas*, pp. 104-228, y, la Carta de Marx a J. Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852. En, Marx y Engels, *Obras escogidas*, p. 456.

Marx, en su *Crítica del Programa de Gotha* (1875), describe su visión de una situación en la que habrá "desaparecido" la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual". Esto ocurrirá cuando "el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas, y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva". Sólo entonces "podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades"[146].

El agente capacitado para producir este Canaán, este "Paraíso terrenal", no podrá ser sino un agente mesiánico. El "desafío", o, más bien la tarea así lo exige, puesto que ya no sólo se trata de cambiar la sociedad existente, sino de forjar "una sociedad *totalmente* distinta", o más exactamente, "*algo* totalmente distinto a una sociedad"[147]. Una tan radical novedad supone un agente de alguna manera sobrehumano; en todo caso, dotado de una virtud (capacidad) tal, que pueda superar de una vez para siempre las limitaciones históricas que frenan el desarrollo de la humanidad. En la Introducción a la *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (obra de 1843), a propósito de la "posibilidad positiva de la emancipación, alemana", Marx enuncia la mejor caracterización de un tal "mesías", es decir, del *proletariado*[148]. El progresismo histórico proviene de esta perspectiva, a la vez utópica y mesiánica, en su radicalidad dialéctica. Nadie tal vez ha expresado mejor que Jacques Maritain la

---

146. Op. cit., p. 22.

147. Episcopado Francés, *Liberación de los hombres y salvación en Jesucristo*, p. 90. En "Tierra Nueva", N° 17, abril de 1976, pp. 87-94. Subrayado por mí en ambas citas. Ver, además, J. Maritain, *Humanisme intégral*, pp. 66 y 67.

148. Ver, p. 211 de la *Critique du Droit Politique Hégélien* (ref. dada).

naturaleza de este progresismo: "Quien asume como primer precepto el avanzar con la historia, o el hacerla avanzar, se obliga por ahí mismo a colaborar con todos sus agentes, lo que lo lleva a aceptar compañeros de muy diversa índole...: Ausentarse de la historia es aquí buscar la muerte..."[149]. Sin el calvario de la historia —según Hegel— el espíritu "sería la soledad sin vida"[150]. "Es por la historia —comenta al respecto Maritain— que el Sí universal progresa hacia la perfecta libertad en la que no conoce ya nada más allá de sí mismo, y posee 'en la fuerza de la certeza de sí mismo' la majestad 'de lo absoluto, el poder ilimitado de atar y desatar'. Y es la historia de la humanidad 'la única que decide de la verdad de una acción que emana de un Sí individual' "[151]. La historia aparece así como investida de una moralidad inmanente, y puede, por consiguiente, constituirse en el tribunal de los actos humanos. La aplicación del "juicio" supone, sin embargo, la mediación de un agente que no puede ser otro que el intérprete de la Verdad de la Historia, su depositario y guardián. Así, la doctrina marxista-leninista del Partido[152] aparece en cierta forma exigida por el historicismo hegeliano, y éste constituye, al mismo tiempo, su justificación intelectual[153]. Más ampliamente, sin embargo, para el marxismo la historia progresa revolucionariamente[154], o, si se quiere, el progreso histórico es sinónimo de revolución. El "romanticis-

---

149. *Du régime temporel et de la liberté.* París, Desclée De Brouwer, 1933, pp. 102 y 103.

150. *La phénoménologie de l'esprit,* p. 313 (T. II).

151. *La philosophie morale,* p. 247.

152. Y el "monopolio de interpretación" que fundamenta su operatividad política. Ver, F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx,* pp. 98, 99 y 123-129.

153. La "idea de organismo en crecimiento es la idea central de la filosofía hegeliana de la historia". Ver Georges Cottier, *Esperanzas enfrentadas. Cristianismo y marxismo.* Bogotá, CEDIAL, 1975, p. 23.

154. Expresión política particular de la dialéctica hegeliana, como lo es aun más fundamentalmente la "lucha de clases", en relación a la oposición amo-esclavo, sólo que aquí el sujeto originario ya no es el hombre sino la sociedad, o la clase.

mo revolucionario", o una cierta "racionalidad", supuestamente científica, piensan aquí "que una pertubación y una subversión radicales son la condición de todo progreso, y que el cataclismo lleva de por sí a una situación mejor"[155]. En esta perspectiva, la "gran transformación comunista... debe... producirse fatalmente, puesto que ella está en la línea del progreso"[156].

Así, el progresismo histórico desemboca en la apología del "paraíso en la tierra", en la ilusión de reemplazar "el gobierno de los hombres" por "la administración de las cosas"[157], como desembocó por otra parte, en el mito del reino de los amos-arios, o de los "super-hombres".

Conclusión

Concluyendo, parece importante destacar, en primer lugar, el carácter esencial que, en la concepción totalitaria, tiene la visión *artística* de la sociedad, en el sentido en que esta última es vista como algo puramente objetivo a *construir* o *fabricar ad extra,* en una acción pura y simplemente *transitiva.* Esta visión se apoya desde luego en una cierta idea del hombre, o, mejor dicho, en una radical mutilación antropológica; la sociedad nueva supone "un hombre nuevo" (!)



Inútil insistir más en el carácter utópico de esta "visión"; lo que más importa, sin embargo, es realzar las implicaciones

---

155. Jacques Maritain, *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles.* París, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. 151. El mito de la Revolución ha venido siendo reactualizado por los cristianos marxistas, desde mediados de los años sesenta. Cf. G. Girardi, B. Forcano y J. M. Vigil, op. cit, en general.

156. *Théonas,* p. 120.

157. Ver la cita de F. Engels, en, Wolfgang Leonhard, op. cit., p. 254. Marx dice, en 1872, que una vez lograda la abolición de las clases "el poder del Estado desaparece y las funciones gubernamentales se transforman en simples funciones admistrativas". Ver, el texto de Marx, en M. Rubel, op. cit., p. 243 (Tomo II).

totalitarias de una tal utopía. Estas aparecen a la "luz" del inmanentismo radical que define su perspectiva y su mismo enunciado. Aquí se manifiesta claramente la necesidad que tiene la ideología, para ser propiamente totalitaria, de engañar *para* "movilizar". No basta, por consiguiente, con sistematizar la *mentira*, paradojalmente a nombre de la verdad, o con codificar esa "virtud extraordinaria de absorber los hechos, aun los más evidentes, en una visión global que cambia completamente su significación"[158]. Es preciso además una "voluntad de poder" (Nietzsche) movilizadora y, en un sentido profundo, *masificadora*. La mentira debe hacerse así designio político[159].

De esta forma, se podrá decir con Pascal que "aquella hermosa razón corrompida ha corrompido todo"[160].

La violencia social y política aparece entonces anticipadamente en la violencia a que, invocando la verdad, se ha sometido al pensamiento y al discurso. Todo es falseado en el totalitarismo, como lo ha visto bien Hannah Arendt. Pero más allá aún, todo hasta donde sea política y policialmente posible, es expropiado para ser reapropiado a nombre de la verdad de la vida o de la historia, por sus garantes, intérpretes y "oficiantes". Se apropian, éstos, del presente, del pasado y, desde luego, del futuro...

A partir de aquí, es preciso insistir en la diferencia entre dictadura y totalitarismo, aun si, a partir de Aristóteles, y bajo cierto respecto, una y otro podrían ser vistos como tipos

---

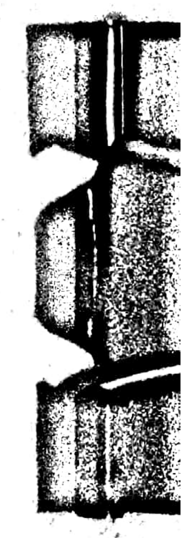
158. Leszek Kolakowski, *La regne du mensonge* (Entretient), p. 99. En, "L'Express", 30 août - 5 septembre 1980, pp. 97-103.

159. El totalitarismo supone una concepción radicalmente viciada de lo político.

160. *Pensées*. N° 60 (294) (op. cit., p. 52).
Así, el derecho de apropiación privativa —descartado en el origen— es aquí reintegrado en un nivel, desde luego, superior...

específicos de *tiranía*, es decir, de aquella forma de gobierno que se burla de la responsabilidad y control político (por y frente al pueblo), que domina, en vez de gobernar, y que no apunta al bien de los "gobernados" sino al bien propio. Al mismo tiempo, en cuanto para Aristóteles este régimen "corresponde a la monarquía absoluta", se caracteriza también por un ejercicio del poder que abarca "todas las cosas" según la voluntad del "soberano"[161].

Frente a esto, se debe, una vez más, enunciar la exigencia democrática, la que, en el plano más fundamental de los valores y las actitudes personales, constituye no sólo el pilar de un régimen político institucional y funcionalmente democrático, sino aun el mejor "antídoto" contra cualquier forma de totalitarismo[162].



161. Ver *La Política*, Libro IV, N° 7 y Libro III, N° 7, respectivamente, (pp. 91 y 93, de la edición italiana Laterza. Bari, 1972). Podría decirse que hay regimenes dictatoriales que tienen "elementos" de totalitarismo.

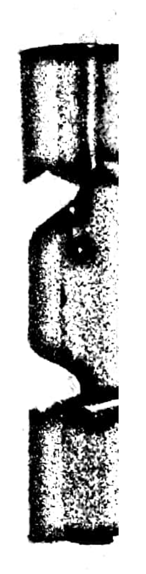
162. La democracia, como régimen político y forma de gobierno, no debe ser confundida con el libertinaje y la falsa tolerancia (vicio, no virtud), que propugna un cierto democratismo. La justicia, que al decir de Santa Catalina de Siena es la fuerza de conservación de las sociedades, es también el arma por excelencia de la democracia. Pero, es la misma justicia la que exige, cuando las circunstancias o los actos humanos lo requieren, hacer uso de la fuerza y recurrir a los medios jurídicos e institucionales pertinentes e intrínsicamente éticos. La virtud de justicia, aquí como en cualquier otro ámbito, no se realiza sin la complementaria virtud de prudencia. Sin abandonar la una y la otra; más aún, como exigencia de ambas, la democracia *debe* defenderse de los enemigos de fuera y de dentro (J. Maritain).

CAPITULO SEGUNDO

El utopismo totalitario en la ideología



El inmanentismo es, tal vez, el aspecto dominante y más determinante de nuestras civilizaciones modernas. Históricamente se lo debe situar a partir de la exigencia, ya presente en la tardía Edad Media, y que constituyó luego el impulso mismo del Renacimiento, de volver al hombre considerado en su ser y en su identidad natural y, por consiguiente, como rescatándolo de su dependencia en relación a cualquier trascendencia. El desarrollo lógico de esta exigencia, olvidando la advertencia aristotélica de no engañar al hombre al no ofrecerle sino lo humano, llevaba de suyo a hacer lo humano "demasiado humano", para decirlo haciendo eco a Nietzche.



Esta reivindicación inmanentista conducía, no sólo a negar los "derechos" de Dios —irguiendo a la creatura frente a su Creador— sino a poner lo divino *en* el hombre; otorgándole a éste (en una perspectiva de suplantación) las prerrogativas divinas. El hombre se hace dios, lo que equivale a humanizar radicalmente a Dios mismo. Este impulso espiritual (a la vez psicológico, moral y metafísico), suponía algo más que el mero olvido de Dios, lo cual ya no es nada fácil, si es cierto que Dios es más interior al hombre que lo que él lo es a sí mismo, como vio San Agustín. La lógica inherente a un tal "impulso" suponía ya, en cierta forma, nada menos que la muerte de Dios, y su expulsión del hombre (y esto, sin con-

tradicción), lo cual no impide que con el tiempo esto mismo llegue a convertirse en proyecto teológico, y más aún[1], en designio político. Y es que el hombre, que ha pasado a ser para sí mismo el ser supremo, como lo anunciara Marx, profundizando a Feuerbach, ya no tolera a Dios (criatura suya, producto de su fantasía, operando en una situación de esclavitud y miseria) y rechaza con él toda la "oferta" sobrenatural enraizada en su gratuita generosidad. Si la verdad del "más allá" está en el "más acá" (Marx), es simplemente porque el "más allá" no tiene existencia real y debe, en consecuencia, ser reducido, allí donde, a pesar de todo, pero sólo ilusoriamente, según se dice, existe: es decir, en la "cabeza" del oprimido.

De ahí la "tarea" que se van a asignar a sí mismos los iniciados (ideológicos) agentes de la humanización: restablecer al hombre en su terrenalidad, es decir, en su realidad, reformulando el sentido de su existencia a partir de esa misma terrenalidad. Conviene destacar que lo que aquí está en cuestión es propiamente una *tarea*, no una mera *orientación*, ni menos una pura *oferta;* no se trata de proponer y solicitar, sino de realizar; de realizar ya sea en connivencia con la dimensión instintual y pasional de un hombre gregarizado, ya sea recurriendo a la fuerza y la violencia a nombre de la "verdad" de la Historia y la "liberación" del hombre. En ambos casos —aunque no necesariamente de la misma forma—, *evacuación* y *transferencia,* definen la operatividad: evacuación de la trascendencia y transferencia utópica. Aquí, el proyecto filosófico de Descartes, pasando por Kant y Hegel, ha venido a madurar en el proyecto praxeológico de Marx. La exhortación del primero, a que los hombres se conviertan en amos y poseedores de la naturaleza, se ha venido a traducir en el cometido político, asignado a la misma filosofía, de transformar el mundo, y por allí, el hombre mismo, destinado a confundirse con, o a sumergirse en la naturaleza, para realizar su ser y encontrar allí su verdad.

1. *Más aún,* porque la teología debe ser políticamente (es decir, prácticamente) y no sólo intelectualmente (como en Feuerbach) reducida a la antropología.

A partir de aquí, y desde esta misma perspectiva, la utopía asume, hasta cierto punto, las funciones del proyecto político. Dicho en forma equivalente, la utopía, radicalmente terrenalizada (hecha inmanente a la Historia), es el fin y el principio, el término y el origen de la ideología. Es, además (en sus agentes o sujetos), la energía de su arrogancia y de su agresividad. No es que ella haya dejado de ser objetivamente utópica, pero, subjetivamente se ignora como tal. Objetivamente utópica, ella es subjetivamente política[2].

La esquizofrenia, que debemos constatar aquí, encuentra en la *dialéctica* su ilusoria "superación". El utopismo Histórico (con H mayúscula) y gnoseológico, de Hegel, que ve en el saber absoluto la última figura del espíritu[3], se traduce en la utopía histórica, antropológica y política, de Marx, y aun —de forma más primitiva[4] pero ciertamente no menos brutal— en la utopía racial del nacional-socialismo[5].

La dialéctica —diversamente— es acá y allá[6] estructura, vía e instrumento. En el marco de la "ecuación" hegeliana entre lo racional y lo real, ella es como la condensación misma del inmanentismo, como bien lo vio Jean Hyppolite, en su traducción comentada de *La fenomenología del Espíritu*. Este último (el Espíritu), que se había extraviado en el tiem-

---

2. Arte de lo posible para Aristóteles, pero aun para Platón. Cf. *Las Leyes*, libro V, 746.

3. Cf. *La fenomenología del Espíritu*, VIII, 2.

4. Allí donde Marx y los marxistas invocan la ciencia y la clase, el nazismo invoca la raza.

5. Hegel ve en el Estado —al que el individuo debe ser sacrificado— la más alta revelación del "espíritu del mundo". Al mismo tiempo, ve en la guerra una instancia purificadora: "la salud moral de pueblos corrompidos por una paz prolongada". Además, Hegel presagia el advenimiento de la "hora de Alemania", cuya misión será regenerar el mundo. Cf. William Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich*. New York, Fawcett, 1962, pp. 143, 144, 160 y 161. De Hegel, véase *Principios de la filosofía del derecho*. 3ª parte, en especial.

6. En Marx y en Hegel.

po, es reinstaurado por virtud de la historia[7]. Al mismo tiempo, al ver en la negación el "alma" de su movimiento, la dialéctica hace de la destrucción, de la violencia y del conflicto, no una condición (o una causa dispositiva) del engendramiento de una realidad nueva, sino *ya* su propia efectuación. "Aquello por lo que el concepto (que en Hegel se identifica con lo real) se impulsa a sí mismo, es lo *negativo* que tiene en sí; y esto constituye la verdadera dialética, se nos dice en *la Ciencia de la Lógica*[8]. Así, la negación, que está en el corazón de la dialéctica, y de la que todo depende, es concebida como la "fuerza motriz" de la realidad; es lo que la impulsa "hacia horizontes siempre más altos, hacia un mundo siempre más rico, en síntesis, hacia una existencia nueva"[9].

Vemos por aquí que la utopía ha pasado al corazón de la dialéctica, dándole a la "ciencia" de la Historia —a pesar suyo— un impulso ético e imaginativo, ajeno a su racionalidad.

En todo caso, a partir de Hegel se opera una dialectización de la utopía, e inversamente, una utopización de la dialéctica clásica, concebida como un método o una vía de conocimiento en la filosofía griega (Platón o Aristóteles).

Pero, hay más a este respecto. Y es que la dialéctica es también el medio por excelencia de la ideología; podría decirse que, al menos en su versión dominante, ella condensa la ideología. Su ilimitada flexibilidad se presta a maravilla para realizar eficazmente su "proyecto", en las tres funciones que, paradójicamente, el mismo Marx le asignó a la ideología: justificar, ocultar y movilizar. Como observó Jacques Maritain, hacia 1939, la "ductilidad infinita del procedimiento dialéctico", hace posible "destacar oportunamente todo lo que se

---

7. Cf. Ed. Francesa Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), p. 311.

8. Cit. en, H. Schmitz, *Progres, social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution*, p. 400. En "Revue Thomiste", 3, 1974, pp. 391-451.

9. H. Schmitz, op. cit. p. 400.

quiera"[10]; la dialéctica "permite al sistema dar cabida a lo verdadero como a lo falso, cuando esto es necesario; por consiguiente, de efectuar frente a lo real todas las restituciones que aquel sistema crea necesario, y de reintegrar, aun si dejando de lado sus implicaciones más profundas, todo tipo de elementos pertenecientes al tesoro común de la humanidad"[11].

Por su parte, Hannah Arendt dice que "es evidente que la dialéctica hegeliana aporta un maravilloso instrumento para tener siempre razón, puesto que ella permite interpretar todas las derrotas como el comienzo de la victoria"[12]. Esta flexibilidad, que caracteriza a la dialética hegeliana, "se fundamenta en la transposición idealista del mundo de las cosas (objetivo) al mundo subjetivo del pensamiento"[13].

En todo caso, es a partir de una tal perspectiva que se puede comprender justamente el alcance del juicio de Lenin de que "el marxismo fue el primero en transformar el socialismo de una utopía en una ciencia"[14]. La ideología marxista, efectivamente, parte invocando la ciencia para rechazar la utopía (todavía más bien clásica, a pesar de su radicalidad verbal y política). Marx acusa a los utópicos de su tiempo de sacar "todo de ellos mismos, como la araña lo saca de su tela"[15]. El pensamiento utópico es, para Engels, el "reino idealizado de la burguesía"[16]. Y es que para Marx (y Engels)

---

10. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.* París, Desclée De Brouwer, 1939, p. 236.

11. Jacques Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systémes,* Paris, Gallimard, 1960, p. 286.

12. *Le systéme totalitaire.* París, Seuil, 1972, p. 256.

13. Fernando Moreno, *Sobre el estatuto y la función social de las ideas,* p. 70. En "Tierra Nueva" (Bogotá) N° 36, enero de 1981, pp. 58-71.

14. *Our Program,* p. 33. En: *Selected Works.* Moscow, Progress Publisher, 1968, pp. 33-36.

15. *Misere de la philosophie.* Paris, Editions Sociales, P. 137.

16. *Del socialismo utópico al socialismo científico,* p. 114. En: Marx-

de lo que se trata no es de "realizar un ideal, sino de hacer aparecer los elementos de la nueva sociedad que se han formado en el seno mismo de la sociedad burguesa caduca"[17].

El idealismo ético, que Marx y Engels confunden sin más con el utopismo socialista, es denunciado por ellos como la negación misma de la ciencia.

En el mismo sentido, "la referencia a lo trascendente, a lo eterno, que se encuentra (por ejemplo) en un Proudhon, le aparece al marxista como la peor de las imposturas, o como la encarnación de la traición"[18]. Y es que, por mucho que el utopismo socialista tienda ya a confundir utopía y proyecto político, aquélla (la utopía) tiene allí una determinación ética que, en fin de cuentas, proporciona su enunciado y sus pretensiones prácticas.

En todo caso, en una perspectiva hegeliano-marxista no hay ideales (ni fines, en el sentido propio), sino tendencias, las cuales se desarrollan dialécticamente a partir de un "dato" originario, en el que de alguna forma ya se encuentra incluido el "resultado" y su desarrollo[19]. La violencia (partera de las sociedades), cataliza este proceso, el cual conduce necesariamente a formas superiores de vida humana. De ahí la acusación que hace Marx a los utópicos, de comportarse como "conservadores reaccionarios", que tratan "de manera consecuente de retardar la lucha de clases y de reconciliar los antagonismos de clase"[20].

Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1966, pp. 88-153, Tomo II.

17. K. Marx, *La Commune*. En: Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx. Pour une éthique socialiste (sociologie critique)*. París, Payot, 1970, p. 132. Tomo II.

18. Henri Chambre, *Da Karl Marx a Mao Tse-tung*. Brescia, Morcelliana, 1964, p. 290.

19. Véase a este respecto el Prefacio de Hegel a su *Fenomenología del Espíritu*, y, además, *Scienza della logica*, Vol. II, Sec. 3, Cap. 3, 2.

20. Cit. en M. Rubel, op. cit., pp. 99 y 100. Tomo II.

Este rechazo del ideal y de la utopía, vistos como la negación misma de la ciencia, no logra, sin embargo, ocultar (ni menos justificar) la dimensión radicalmente utópica del marxismo mismo. La utopía, aquí, existe aun en su forma ética clásica: ya sea en un estado difuso, presente en toda la obra de Marx, ya sea en los enunciados explícitos hechos en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, de 1844, en el *Manifiesto Comunista* (1848), en la *Comuna de París* (1871) y en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875).

Pero, lo que en definitiva cuenta más, en relación al pensamiento de Marx, es lo que podríamos designar como la polución ideológica de la utopía, que opera en él la dialéctica, en el sentido antes referido. Es esta dimensión de la utopía la que le da al marxismo una radicalidad muy superior a la del utopismo francés denigrado por Marx y Engels. La inmanentización totalizante de lo real, que operan estos últimos, enuncia de hecho una nueva utopía, la que al ser subsumida en una mítica presunción de cientificidad, lleva a ignorar (ocultar) su propia *ratio,* y a justificar el empleo de cualquier medio (político, sicológico o policial); en vistas a "instaurar", o a permitir el natural y necesario desarrollo del "reino de la libertad", en el tiempo histórico. Así, "el proceso dialéctico desemboca en un reino de Dios... secularizado, que aún poniendo término a la historia, permanece en la historia y en el tiempo de este mundo"[21].

De una u otra forma, el utopismo dialéctico-ideológico proyecta lo absoluto en la historia, y por lo mismo relativiza lo que de suyo es absoluto, al tiempo que absolutiza lo relativo[22]. Naturalmente, el enunciado se hace omni-comprensivo; la lógica antropocéntrica de la inminencia, que aquí nos ocu-

---

21. Jacques Maritain, *Humanismè intégral.* París, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), p. 67.

22. En este sentido, se puede hablar aquí de "religión secular". Cf. Raymond Aron, *Progress and Desillusion. The Dialectis of Modern Society.* Gr. Dr. Penguin Books, 1972, pp. 276 y siguientes, y, de Georges Cottier, *La mort des idéologies et l'espérance.* París, Cerf, 1970, p. 37.

pa, conduce a la explicación de todo, en cuanto todo puede ser operado, o "fabricado" por el hombre[23]. Esta *Weltanschauung*, exige "tomar posesión del hombre en su totalidad"[24]; dicho en otra forma, ella señala imperativamente una *tarea:* la de transformar al hombre, es decir, la de hacerlo "libre" a pesar suyo, para decirlo en términos rousseaunianos. Nacional-socialista, o marxista, el utopismo ideológico apunta en definitiva a crear un "hombre nuevo", un hombre "genérico", un hombre "total".

El maximalismo utópico, que tiene al hombre como objeto (que se ha hecho radicalmente antropológico), y a la dialéctica como método, se hace así literalmente *totalitario,* con todo lo que esta expresión implica de operatividad político-policial, y aun sico-terrorizante. En el orden político, la dialéctica es la operatividad del Partido, agente mesiánico de la "verdad", que aspira a servirse del Estado o se sirve ya de él, para aplicar la fuerza bruta y todo lo que ella permita, a nombre de esa misma "verdad". La ideología nos decía ya con Rousseau que "sólo la fuerza del Estado es capaz de otorgar la libertad a los miembros de la sociedad"[25].

En cualquier caso, la pretensión de transformar al hombre a pesar suyo, le otorga al utopismo ideológico y dialéctico una inusitada radicalidad totalitaria. La *ilusión utópica del hombre genérico naturalmente social,* de acuerdo con la tierra, alienado por la propiedad, devuelto a su esencia por la abolición de ésta, o por la apropiación colectiva"[26], engendra

---

23. Aquí, el marxismo es tributario de Kant, quien afirmaba que no conocemos sino lo que "fabricamos". Cf. *Crítica de la razón práctica,* Libro II, Cap. 2, 3. La primacía de la praxis está ya en la *Crítica de la razón pura.* Libros II, III, 131-133, IV 96-98, por ejemplo).

24. H. Arendt, op. cit. p. 200.

25. *El Contrato Social,* Libro II, Cap. 12. Hegel va a profundizar en esta misma vía. Cf. en general, sus *Principios de la Filosofía del Derecho,* y, de Jacques Maritain, *La Philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes,* pp. 159-262.

26. Maurice Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu!* París, Grasset, 1976, p. 109.

el Gulag y los hospitales psiquiátricos, como la ilusión del superhombre de la raza "elegida", y del "reino de los mil años", engendró, por otra parte, los campos de concentración y los hornos crematorios. Podría decirse que la utopía, en este caso, *exige* su efectuación, lo cual se ve facilitado por la convergencia entre la *imaginación,* que pareciera definir la naturaleza misma de la utopía, y la operatividad de tipo dialéctico y poietico que caracteriza a los enunciados teórico-prácticos de la ideología.

Como se ha señalado, y sin perjuicio de la dimensión ética presente en ella, la imaginación está en el corazón de la utopía. "La conciencia utópica recurre a las imágenes, para simbolizar conceptos y manifestar cargas afectivas en la representación de un modelo social"[27]. Ella *"quiere instalar la razón en lo imaginario"*[28]. La utopía, dice Maritain, contrastándola a la noción de ideal histórico concreto, es *"un modelo ficticio,* propuesto al espíritu *en* lugar de la realidad"[29].

Por su parte, Hannah Arendt, a propósito de la ideología, ha insistido en la irrealidad y el deductivismo que la caracterizan. Allí, todo (hasta lo más nimio y concreto) puede ser *deducido* de "una sola premisa"[30]. Una vez establecido el punto de partida, "las experiencias no pueden volver ya a contrariar el pensamiento ideológico, como tampoco éste puede aprender nada de la realidad", así no se trate de algún acontecimiento que acaba de ocurrir. Y es que el "pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que percibimos a través de nuestros cinco sentidos, para afirmar la existencia de una realidad 'más verdadera', que se oculta tras las cosas sensibles (y), las gobierna desde su escondite"[31]. Se postula, entonces,

---

27. Maurice Hany, *La crise de l'imagination dans le domaine social,* p. 139. En: "Nova et Vetera", 2, 1981, pp. 133-148.

28. B. Baczko, *Lumières de l'utopie.* Paris, Payot, 1978. p. 32. Cit. en: M. Hany, ob. cit. p. 139.

29. *Humanisme intégral,* p. 135.

30. Op. cit. p. 215.

31. Ibid, pp. 220 y 210, respectivamente.

una especie de "supra-sentido, que da al desprecio de la realidad su fuerza, su lógica, su coherencia"[32]. Este "suprasentido" puede ser la historia, la Raza, u otra instancia equivalente. Los hechos son, a partir de aquí, como fagocitados, o anulados o, cuando menos, neutralizados. Es así como Hegel podrá afirmar que si los hechos no corresponden a sus ideas, tanto peor para ellos.

La ideología viene como a redoblar la irrealidad que caracteriza ya a la utopía, y que facilita la elaboración de un paradigma intemporal, cuya perfección lo asemeja a un paraíso o a un lugar ideal. Ahora bien, desde aquí se es llevado a denunciar el mundo y el tiempo presentes, vistos como una degradación o un extrañamiento de aquella situación idílica[33]. La valorización irrestricta del futuro, a que conduce la imaginación utópica, se traduce en una crítica despiadada del presente y de lo dado. La utopía se convierte en la *norma* de la denuncia, con todo lo que ello comporta, en los órdenes político y cultural, en relación a "la tiranía de la frase", para decirlo con Pasternak[34], a la destrucción del "enemigo", que recomendaba Marx en su juventud[35], a la manipulación del "individuo", reducido a puro medio, y manipulable, por consiguiente, como "ladrillo indispensable para la construcción" de la nueva sociedad, como decía Nicolás Berdiaev en relación al comunismo, ya hacia 1935[36]. Utilizar al hombre como materia prima modelable, según un designio político, es la conclusión práctica de la imaginación utópica instalada en

---

32. Ibid, pp. 198 y 199.

33. Cf. M. Hany, op. cit., p. 140.

34. Cit. por Alain Besancon en su Prefacio al libro de Andrei Amalrik, *L'Union Soviétique survivra-t-elle en 1984?* París, Fayard, 1970, p. 45.

35. A propósito de la crítica, en cuanto ésta se lleva a cabo en el seno de la lucha, Marx afirma que "no se trata de saber si el adversario es noble..., si es interesante; se trata sí de *alcanzarlo*". Más aún, el objeto de la crítica es "su *enemigo*, que ella quiere no refutar, sino *destruir*". *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844).

36. Cf. *Les sources et le sens du communisme russe*. París, Gallimard, 1951, p. 305.

el corazón de la ideología. Es lo que un Alexander Soljenitsyn ha percibido y sufrido con una profundidad sin igual[37].

En todo esto, "la imaginación utópica está al servicio de las finalidades del intelecto práctico"[38]. Su "alianza" con la dialéctica (hegeliana) —particular instrumento de ilusión, como la designara Maritain—, le da una profundidad prometéica y demiúrgica. Más precisamente, las "facilidades" y "capacidades", de alguna forma inherentes a la dialéctica, constituyen como una seductora invitación a la acción, a una acción cuya eficacia puede ser asegurada por el hombre solo, independientemente de cualquier auxilio sobrenatural o, simplemente, extra-humano. Como el demiurgo de Platón (*Timeo,* 29), el hombre es capaz por sí solo de organizar el universo y, como el demonio interior de Sócrates, puede también por sí mismo ser "artesano de la salvación de su alma"[39].



Por otra parte, Karl Mannheim, en el surco de Marx, precisa la distinción entre ideología y utopía, refiriendo la primera a la preservación del *statu quo,* o a la restauración de un cierto pasado, y la segunda, a la rebelión, a las aspiraciones políticas o religiosas, y a los sueños apocalípticos y mesiánicos; lo cual no impide a Mannheim concebir la utopía, no como lo absolutamente irrealizable, sino como lo que, dadas las condiciones presentes, es decir, sólo relativamente, no se puede realizar. De aquí el desafío que se le plantea a la acción que lleve al cambio de tales condiciones (obstáculos). De hecho, el autor húngaro hace de la utopía un verdadero proyecto político.

---

37. Cf. *Archipel du Goulag.* París, Ed. de Seuil, p. 81, Tomo II (por ejemplo). La estupidez y la ideología, el fariseísmo y la tibieza (en el sentido evangélico de estas dos últimas expresiones) parecieran reforzarse hoy día para ocultar la voz profética de este gran "decidor de verdad" (Arendt).

38. M. Hany, op. cit., p. 141.

39. León Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.* París, Albin Michel, 1973, p. 183.

En cualquier caso, aun si en grados diversos, la dialectización ideológica de la utopía comporta, en relación al *ou-topos* clásico, una radical y operativa absolutización. La dosificación de sueño y posibilidad, inherente a los paradigmas enunciados, primero, por Platón *(La República)*, luego, por Campanella *(La Ciudad del Sol)* y por Fenelón *(Telémaco)*, o aun por Cabet *(Icaria)* o Fourier *(Falansterios)* más tarde, es como diluida en el magma prometéico y demiúrgico que tiene en la dialéctica su "instrumento" privilegiado y su "vía real".

De Platón a Fenelón, del siglo IV a.C. hasta los inicios del siglo XVIII de nuestra era, la utopía, cuando ella no se agota en la pura imaginación, es más bien un ejercicio de la razón especulativa (o teorética). El utopismo, de cuño sobre todo francés, comporta ya, desde fines del mismo siglo XVIII, una exigencia *política* de efectuación (de la utopía), pero sin recurrir al instrumento adecuado para ello. Por lo mismo, se podría decir que, en este caso, se permanece a nivel de la ilusión ineficaz[40], aun si, de alguna forma, se anuncia también la operatividad cuya receta aportará luego Marx, apoyado en Hegel, e invocando la ciencia (contra los mismos "utópicos")[41]. Aquí, digámoslo una vez más, la utopía es subsumida en una ideología propiamente totalitaria, aun si, por otro lado —y de manera incoherente— ella permanece además como yuxtapuesta a la ciencia de la historia y de la sociedad, con la que el marxismo pretende confundirse.

Sea lo que fuere a este respecto, la utopía ideológica y dialéctica, en la que hemos centrado lo esencial de nuestro análisis, puede resumirse en la primacía de la praxis (en el sentido marxista del término), es decir, en la primacía de la política concebida como una operatividad "poietica" (del orden del *factibile)*, en la que el hombre mismo ha sido idealmente objetivado en desmedro de su subjetividad concreta.

---

40. Etienne Cabet ensayó, sin éxito, su Icaria en los Estados Unidos.

41. Cf. Fernando Moreno, *La Herencia Doctrinal y Política de Karl Marx*. Santiago, Salesianos, 1979, pp. 35-84.

Aquí, el "todo es político", de Gramsci, hace eco a "la política ante todo", de Maurras. Concluyamos, en términos más bien metafóricos, diciendo que, cronológica y doctrinal o ideológicamente, la utopía bajó del cielo a la tierra, atraída por la pretensión humana (demasiado humana) de autosuficiencia, y utilizando la "vía real" de la dialéctica que le ofrecía la ideología en su matriz gnóstica de cuño hegeliano[42].

42.Cf. Maritain, *La Philosophie Morale*, p. 227.

CAPITULO TERCERO

Consideraciones sobre la teoría marxista de las clases sociales





Las consideraciones que siguen se sitúan en el marco de dos hipótesis generales complementarias.

La primera se refiere al carácter metasociológico de la teoría marxista tomada globalmente[1]. Se considera la pretensión del análisis marxista de aportar una explicación de los fenómenos socio-históricos en los que tienen de más fundamental y también su ambición totalizadora de poder explicar todo sin límites de tiempo ni de espacio[2]. Ambas exigencias teóricas del marxismo se sintetizan en la postulación de un método y una "visión" ("Weltanschauung") teórico-prácticos exhaustivos de la realidad humana, social e histórica.

---

1. Popper denuncia el marxismo como una "metafísica social". Cf. Popper, Karl R.: *Conjetures and refutations. The growth of scientific knowledge.* London, Routledge, 1969.

2. El marxismo "es un sistema completo de doctrina y de vida que pretende revelar al hombre el sentido de su existencia, responde a todas las interrogantes fundamentales que la vida plantea, y manifiesta un poder incomparable de envolvimiento totalitario". Maritain, Jacques: *Humanisme Intégral*, París, Aubier, 1936, p. 44. En este sentido, se podría decir que el marxismo es intencionalmente totalitario en el plano teórico antes de serlo en el de la acción. Complementariamente, un indicador del totalitarismo analítico de la doctrina marxista sería la pretensión de

La segunda hipótesis se refiere a la falta de la correspondencia empírica, en la teoría marxista, exigida por toda teoría que aspire a ser analíticamente "pertinente", tanto en el plano proyectivo (como prolongación de tendencias), como en el plano más general de adecuación a la realidad (a los hechos)[3].

Figuradamente, los problemas planteados por las dos hipótesis que acabamos de enunciar, muestran la teoría marxista como un molde o camisa de fuerza en el cual los hechos socio-históricos tienen que ser embutidos. Una ilustración particular de esto es la aplicación generalizada de las nociones marxistas de alienación y de conciencia falsa, que han llegado a convertirse en verdaderos "passe-partout" (llaves maestras) en los análisis neo-marxistas contemporáneos[4]. Los hechos, y la realidad en general, aparecen en las teorías marxistas como *ilustraciones* de sus enunciados teóricos y no como referencias verificadoras, cuestionadoras o simplemente empíricas. Por esto mismo la teoría se vuelve dogmática. La teoría marxista no se deja medir ni se somete a las exigencias de lo real; pretende confundirse con él para que lo represente o, más precisamente, para que reproduzca su dialéctica.

I. UN MARCO DE REFERENCIA PARA EL ANALISIS DE LA TEORIA MARXISTA DE CLASES

La teoría marxista de clases puede ser considerada en el

---

explicar los procesos históricos de las sociedades tribales africanas por la lucha de clases. Cf. Demunter, P.: Tesis de doctorado, Institut des Sciences Politiques et Sociales, Université Catholique de Louvain. En otro sentido Cottier. Georges, *o.p.: ¿Cuál es el valor del análisis marxista?,* en "Tierra Nueva", N° 3, octubre de 1972.

3. Cf. Moreno, Fernando: *Análisis político de la integración latinoamericana,* en Boletín de Documentación del Fondo para la Investigación Económica y Social, vol. VI, fasc. 3, Madrid, julio-septiembre 1974.

4. Más fundamentalmente, el marxismo encuentra la base de su "flexibilidad ilimitada" en la metodología dialéctica. Cf. Maritain, Jacques: *La Philosophie Morale. - Examen historique et critique des grands systèmes,* París, Gallimard, 1960, p. 286.

marco más amplio de una confrontación entre las teorías del conflicto y las teorías del consenso y de la armonía, tomadas en sus respectivas fundamentaciones sociológicas.

Las teorías sociales del consenso enuncian el acuerdo fundamental, en materias normativas y cognitivas, entre personas y grupos en el interior de una sociedad o entre éstas y sus componentes sociológicos. Este acuerdo concierne tanto a las personas y a los grupos mismos como a los papeles, status y funciones que éstos representan o ejecutan. Se trata de una visión armónica de las cosas, que implica un postulado de solidaridad efectiva, capaz de reducir o de ordenar funcionalmente los eventuales desacuerdos o divergencias en relación a materias particulares, que dejadas solas podrían provocar disfunciones y perturbaciones mayores[5]. El consenso socialmente completo no existe. Aun imaginarlo (proyectivamente) realizable en el tiempo, es ilusorio. Como el trigo y la cizaña en la parábola del Evangelio, consenso y conflicto coexisten en las sociedades humanas y les son connaturales. Toda estructura social es una dosificación de ambos elementos[6]. Como dice Edward Shils, "lo esencial al orden ès que haya consenso suficiente acerca de la legitimidad de las instituciones fundamentales del sistema, acerca de las formas de acceso a los principales papeles del mismo, acerca de las leyes generales y ordenanzas particulares que promulgan sus responsables, y acerca de la distribución de funciones, recompensas y facilidades que éstos condicionan o tienen a su cargo. Si existe un grado moderado de consenso acerca de alguno de estos elementos —especialmente acerca de los dos primeros—, los conflictos que tengan relación con los últimos pueden ser controlados y parcialmente resueltos"[7].



Desde el punto de vista histórico y genético, las teorías del consenso deben ser situadas en relación con la doctrina libe-

---

5. Cf. el texto de Shils, E.A., en G. Duncan Mitchell: *"A Dictionary of Sociology"*, London, Routledge, 1970, pp. 40-43.

6. La fórmula es de Horowitz, Irving L.: *Three worlds of development.*

7. Texto de Shils, ya citado, p. 41.

ral clásica. Esta ha tendido a postular la armonía preestablecida entre intereses de individuos y grupos sociales[8]. Pero esto no significa que se deban considerar las teorías sociológicas del consenso como una simple prolongación del liberalismo, sobre todo si se consideran algunas propuestas sociológicas que, situables en términos amplios en el ámbito de las teorías del consenso, han tendido, por otra parte, a relativizar su operatividad empírica y explicativa y como a funcionalizar el conflicto. En esta línea puede colocarse el trabajo de autores tales como Germani, y, más al límite, Coser y Dahrendorf[9].

Por otra parte, la versión teórica más radical del conflicto se confunde con el marxismo. Para los marxistas, las relaciones sociales son esencialmente conflictuales, en la medida en que los hombres ocupan posiciones diferentes en relación con la propiedad de los medios de producción. La oposición de intereses, que esta situación origina, conduce necesariamente a la lucha de clases.

Sin embargo, la teoría marxista del conflicto está lejos de constituir la primera tematización histórica del problema[10]. Más allá de su visión del conflicto como inherente a la historia —en contradicción con su enunciado de una futura sociedad sin clases[11]— la originalidad de Marx consiste en ha-

8. Para dos presentaciones sintéticas del liberalismo, cf. Apter, David: *The politics of modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1966 y Duclos, Pierre: *L'evolution des rapports politiques depuis 1750*, París, P.U.F., 1950.

9. Cf. Germani, Gino: *Politique, société et modernization, Gembloux* (Belgique), Duculot, 1972: Coser, Lewis: *The functions of social conflict*, London, Routledge, 1956 y Dahrendorf, Ralph: *Class and class conflict in an industrial society*, London, Routledge, 1959.

10. En cierto sentido, pero sólo en cierto sentido, la posición de Hobbes (1588-1629) es más radical que la de Marx, pues aquél no anuncia sino una superación funcional del conflicto que caracteriza esencialmente al hombre y a la sociedad. Cf. HOBBES, Thomas: *Leviathan*, London, W. Collins, 1972.

---

11. Ver más adelante.

ber hecho del conflicto, dialécticamente expresado, un instrumento privilegiado de análisis y de explicación de la historia y de los hechos sociales, al mismo tiempo que su fuente de dinamización. En este sentido, la afirmación de Louis Althusser de que "toda la teoría de Marx... tiene por centro y por corazón la *lucha de clases*" es sin duda fundada[12]. Para Marx, "la historia de toda sociedad pasada es la historia de las luchas de clases"[13].

II. LA TEORIA MARXISTA DE CLASES

La teoría marxista de clases no ha sido codificada por el mismo Marx, sino por sus émulos. Como bien dice Raymond Aron, el concepto de clase social "no es objeto, en ninguna obra de Marx, de un tratamiento sistemático"[14]. Podría decirse, sin embargo, que la clase social constituye para Marx el sujeto mismo de las relaciones sociales históricas, así como el "marco" al interior del cual éstas se expresan. De ahí el papel central que ocupa en el marxismo la noción de clase social.

Esta noción, así como la existencia empírica de las clases sociales, aparece, en la obra de Marx, fundamentalmente ligada a dos criterios principales de determinación[15]: 1) la conciencia *oposicional* de unidad y de pertenencia; toma de conciencia de la existencia de una comunidad "que no es concebible sin conciencia de antagonismo"[16], y 2) una posi-

12. Cf. la Presentación hecha por Althusser al libro de Harnecker, Marta: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Santiago, Siglo XXI, 1972.

13. *Manifiesto comunista*, París, Costes, 1934.

14. ARON, Raymond: *La lutte des classes*, París, Gallimard, 1964, p. 38. Así, "Marx... nunca ha ofrecido una definición elaborada del fenómeno de clase, que sin embargo no cesaba de describir". Calvez, Jean Yves: *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus, 1958, p. 174.

15. Cf. Aron, Raymond, op. cit., y Calvez, J. Y., op. cit.

16. Aron, R., ibídem, p. 42.

ción compartida en el sistema de producción; posición definida en particular con referencia a la propiedad de los medios de producción[17]. A partir de aquí, se comprende hasta qué punto, para Marx (y para la teoría marxista), la existencia de clases sociales es simultáneamente existencia de lucha de clases.

El número de clases varía según los trabajos de Marx. En *El 18 Brumario de Luis Napoleón* aparecen al menos 5 clases, 4 en el *Manifiesto Comunista*[18] y 3 grandes clases en el tomo III de *El Capital:* los asalariados (propietarios de la fuerza-trabajo), los capitalistas (propietarios del capital) y los terratenientes[19]. Sin embargo, para Marx existen dos clases privilegiadas cuya oposición caracteriza la dinámica histórica del sistema capitalista: los asalariados o proletariados y los capitalistas, que constituyen la clase burguesa[20]. Los primeros venden a los segundos —que compran como mercancía— la única riqueza de que disponen: su fuerza-trabajo. La posición de los capitalistas como detentores de los medios de producción, permite a éstos apropiarse del producto del trabajo obrero y extraer la *plusvalía* indispensable para la capitalización. La *plusvalía* que opera y expresa la explotación capitalista en la teoría de Marx, se refiere tanto a la capacidad de la fuerza-trabajo para crear valor por su uso mismo, como a la diferencia entre el valor de uso de la fuerza-trabajo y su valor de intercambio[21]. La lucha de clases en la sociedad capitalista queda así reducida a una bipolarización conflictual, a un enfrentamiento permanente entre proletarios y capitalistas.

---

17. Ibídem. Aron hace resaltar aquí el carácter ambiguo de este segundo criterio.

18. Cf. Calvez, J. Y., op. cit., pp. 177-179 y 221. Cf. también Marx, K: *Les luttes de classes en France, 1848-1850,* París, Editions Sociales.

19. Cf. Marx, Karl: *Capital,* t. III, Moscow, Progress Publishers, 1965, pp. 885 y 886.

20. Cf. Calvez, J. Y., op. cit., p. 179 ss.

21. Cf. Marx, Karl: *Capital, t. I.,* op. cit. y Bigo, Pierre: *Marxisme et humanisme,* París, P.U.F., 1961, p. 93 ss.

Este enfrentamiento bipolar se realiza entre dos clases diversamente revolucionarias. La burguesía aparece para Marx como una clase revolucionaria, primero, en cuanto suplanta a los señores feudales y da el golpe de gracia al sistema feudal mismo, poniendo al desnudo las relaciones sociales reales de explotación, encubiertas por "los escalofríos sagrados de las piadosas exaltaciones del entusiasmo caballeresco" y las "ilusiones religiosas y políticas" *("Manifiesto Comunista");* segundo, en cuanto, además, "la burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción y consiguientemente las condiciones de la producción y el conjunto de las relaciones sociales" (ibid.), engendrando así las condiciones de su propia suplantación por la clase proletaria. Finalmente, para Marx la burguesía aparece como clase revolucionaria en la medida misma en que tiende a universalizar el modo de producción capitalista por encima de las barreras nacionales, y a implantar así un tipo particular de civilización universal[22].

Esta praxis burguesa tiende, sin embargo, a engendrar su misma negación, al crear necesariamente como clase opuesta al proletariado, cuyas cualidades revolucionarias no sólo definen su antagonismo histórico frente a la burguesía, sino que están en algún modo destinadas a permitir una totalización histórica más allá del enfrentamiento. El proletariado aparece en la teoría marxista como clase prometedora por excelencia, mesiánicamente prometedora: está llamada no sólo a imponerse a la clase burguesa en la lucha —al seguir el curso ineluctable de la historia—, sino sobre todo a llevar al hombre y a la sociedad a la situación paradisíaca de la sociedad comunista, sociedad sin clases, y por lo tanto, sin conflicto.

---

22. "La burguesía obliga a todas las naciones, so pena de que se encaminen hacia su perdición, a que adopten el modo de producción de la burguesía; las obliga a introducir en ellas lo que se llama la civilización; es decir, a hacerse burguesas. En una palabra, se crea un mundo a su imagen y semejanza". *Manifiesto.* Según cita en, Calvez, op. cit., p. 186.

Esta misión histórica del proletariado se afirma en la especificidad de su condición misma, expresada por Marx en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:* "Hay que formar una clase —dice Marx— con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no sea una clase dé la sociedad burguesa, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera que tenga un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reivindique ningún derecho particular, porque no se le ha hecho agravio particular alguno, sino un agravio en sí; una esfera que ya no pueda atenerse a un título histórico, sino sencillamente al título humano; una esfera que no esté en oposición particular con las consecuencias, sino en oposición general con los presupuestos del sistema político alemán; una esfera, en fin, que no pueda emanciparse sin hacerlo de todas las demás esferas de la sociedad y, por consiguiente, sin emanciparlas a todas; que sea, en una palabra, la pérdida completa del hombre y que, por lo tanto, no pueda reconquistarse a sí misma sino mediante la recuperación total del hombre"[23].

Así concebida, la clase privilegiada invocada por Marx, la que —supuesto con "plena conciencia de su *misión histórica*" y "la resolución heroica de hacerse digna de ella" *(La guerra civil en Francia)*[24]—, se constituye en el mediador necesario de la "reconquista total del hombre" *(Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel),* en "el autor de esta salvación laicizada del género humano", según la expresión de Maritain, que es "la creación del hombre por el trabajo humano" *(Manuscritos económico-filosóficos)* de 1844[25]. Esta misión mediadora del proletariado es, a su vez, mediatizada por la Revolución como hecho histórico, cuyo agente es el mismo proletariado, llevado, en *cierta forma,* necesariamente[26] a

---

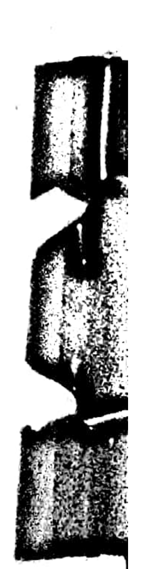
23. Marx, K.: *Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel,* p. 211. En, *Critique du droit politique hégélien.* París, Ed. Sociales, 1975.

24. Citado por J. Maritain en *La philosophie morale,* p. 288.

25. Ibídem.

26. Ibídem.

cumplir ese "acto único" que consiste en "activar la negación que efectivamente *es* de manera pasiva"[27]. Si bien es cierto que Marx afirma, en *La Sagrada Familia,* que "la historia no es sino la actividad del hombre en el logro de sus propios fines" y que éste es "actor y autor de su propia historia"[28], la mediación revolucionaria del proletariado aparece finalmente como un acto fundamentalmente determinado y exigido por las condiciones mismas de la sociedad capitalista (y sus contradicciones). Para Marx, "el capitalismo engendra su propia negación, el socialismo, 'con la fatalidad de un proceso natural' *(El Capital)*"[29]; "la burguesía produce ante todo 'sus propios sepultureros' " *(El Manifiesto Comunista)*[30]. Así, según el mismo Marx, "las condiciones de existencia de la sociedad están ya aniquiladas en las condiciones de existencia del proletariado" (ibid.).



El pasaje siguiente del tomo III de *El Capital* describe admirablemente el proceso que conduce a la Revolución y el determinismo histórico que lo define: "la expropiación capitalista se lleva a cabo mediante el juego de las *leyes inmanentes* de la producción capitalista, que conducen a la concentración de capitales. Paralelamente a esta misma centralización, a la expropiación del mayor número de capitalistas por el menor, se desarrollan en escala siempre creciente la aplicación de la ciencia a la técnica, la explotación de la tierra con método y en conjunto, la transformación de la herramienta en instrumentos poderosos mediante el uso común, la economía de los grandes medios de producción, el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado universal. De aquí proviene el carácter internacional infundido al régimen capitalista. A medida que disminuye el número de potentados del capital, que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este período de evolución social, crecen la mi-

---

27. Calvez, J. Y., op. cit., p. 436.

28. Maritain, J.: *La philosophie morale* p. 287.

29. Calvez, J. Y., op. cit., p. 385.

30. Citado por J. Y. Calvez, op. cit., p. 435.

seria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación, pero también la resistencia de la clase obrera que aumenta sin cesar, que cada vez es más disciplinada y está más unida y mejor organizada *mediante el propio mecanismo de la producción capitalista*. El monopolio del capital pasa a ser una traba para el modo de producción que ha crecido y ha prosperado con él y bajo sus auspicios. La socialización del trabajo y la centralización de todos sus resortes materiales ya no caben en su envoltura capitalista. Esta envoltura salta en pedazos. La hora de la propiedad capitalista ha llegado. Los expropiadores son expropiados a su vez"[31].

Vemos por esto, así como por lo que precede, hasta qué punto la teoría marxista de las clases sociales remite a la concepción marxista de la historia y, más allá, del hombre mismo. Marx rechaza los enunciados del determinismo vulgar en boga durante el siglo XVIII, que hacía énfasis en el condicionamiento físico (tercera tesis Feuerbach), pero su concepción de la evolución histórica, sofisticada y ambigua, no parece menos determinista. Así, para Marx, la "praxis" histórica resulta de la conjunción entre el determinismo propio de la causalidad acumulada en la etapa previa del desarrollo histórico, contenida en la estructura socio-económica, y la acción humana (ibid). Esta "praxis" supone el hecho fundamental que define al materialismo histórico: "la afirmación del lazo directo entre la historia y el fenómeno primario de carácter natural humano que es la producción, por el hombre, de su naturaleza"[32]. La historia no es sino la producción progresiva del hombre mismo, en cuanto hombre total u hombre comunista, y de las condiciones de su propia génesis.

Paradójicamente, en esta producción histórica del hombre, la función de éste en cuanto tal, aparece en la teoría marxista esencialmente limitada tanto por las condiciones objetivas mismas del devenir histórico, como por la relación

---

31. Marx, Karl: *Capital, t. III*, citado por J. Y. Calvez, op. cit., pp. 287 y 288.

32. Calvez, J. Y., op. cit., p. 362.

particular entre la conciencia humana y la vida material. Para Marx, recordémoslo una vez más, "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia" *(La ideología alemana* y *Contribución a la crítica de la economía política)*[33]. Consecuentemente, "la humanidad no se propone nunca más que tareas que pueda resolver, porque mirando las cosas más de cerca, se verá siempre que la propia tarea no surge sino donde las condiciones materiales de su solución están ya presentes o, por lo menos, están ya en trance de devenir" *(Contribución a la crítica de la economía política).* De ahí que se pueda afirmar, con Auguste Cornu, que "la concepción materialista de la historia, según la cual las condiciones y formas de la producción determinan la formación y la evolución de las sociedades humanas, constituye el elemento capital de la doctrina de Karl Marx"[34].

En ésta, el hombre aparece como "un Titán encadenado —para decirlo con Jacques Maritain—, cuyas cadenas tiran del lado de la liberación, que actúa sobre la historia lanzándose ahí mismo donde la historia lo arrastra"[35]. Dicho en otra forma, "el hombre en connivencia dialéctica con la historia hace la historia en la medida en que ponga sus energías al servicio de las exigencias de la historia"[36]. "Obediencia del

---

33. Cf. también Lenine, V.L.: *Matérialisme et empiriocriticisme,* Moscow, 1952 y Engels, F.: *Lüdwig Feuerbach,* en Marx, K. - Engels, F.: *Études Philosophiques,* París, Editions Sociales, 1947.

34. Cornu, Auguste: *Karl Marx. - De l'hegélianisme au matérialisme historique,* París, Alcan, 1934, p. 1. En Lenin aparece más acentuado el momento de toma de conciencia, así como el carácter político de la acción "revolucionaria". Cf. Lenin, V. I.: *Our Programme,* en Lenin, V. I.: "Selected Works", Moscow, Progress Publishers, 1968, pp. 33-36. De ahí la importancia otorgada a la función del partido como instrumento político de "liberación", como conciencia conflictual "revolucionaria" más que como simple prolongación organizacional de la clase. Cf. también Hippolyte, Jean: *La conception hégélienne del l'Etat et sa critique par Karl Marx,* en Cahiers Internationaux de Sociologie, t. II, París, 1947.

35. Maritain, J.: *La philosophie morale,* p. 289.

36. Ibídem.

hombre al movimiento de la historia —dice también Maritain— y eficacia del hombre sobre la historia, no son dos términos que se oponen sino que van juntos. Uno es la razón directa del otro. La eficacia humana ha sido anexada e incorporada al poder soberano de la historia, poder que un día ésta anexará y reincorporará a la esencia humana"[37]. Ese día marca el paso de la sociedad socialista a la sociedad comunista, de la sociedad de clases a la sociedad sin clases, de la prehistoria a la historia[38], lo que viene a plantear una de las incoherencias más graves de la concepción marxista de la historia y de la misma teoría de clases.

La concepción marxista de la sociedad comunista postula el fin del movimiento dialéctico enunciado por el materialismo histórico, el que se encuentra así como engullido en un más allá de la historia, *en* la historia. A la concepción esencialmente conflictual de la sociedad, cuya expresión dialéctica fundamental es la lucha de clases, sucede una visión paradisíaca en que el conflicto aparece absorbido en una estructura definitivamente consensual y armónica, en forma mucho más radical —y utópica desde luego— que aquellas contenidas en la ideología liberal o en las teorías sociológicas del consenso que analizamos previamente. La sociedad comunista es, para Marx, el fin de la lucha de clases, y por encima de toda contradicción, "la verdadera solución del conflicto del hombre con la naturaleza, del hombre con el hombre, la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el enigma resuelto de la historia, y sabe que es esta solución" *(Manuscritos económico-filosóficos).* A partir de esto, se comprende la dificultad que experimentan los émulos seguidores de Marx.

La gran mayoría decide simplemente ignorar el problema; otros, como Pierre Hervé, asumen las dificultades y reconocen que "la sociedad comunista vendrá a ser una sociedad en

---

37. Ibídem, p. 290.

38. Cf. Calvez, J. Y., op. cit., p. 469.

la que aun será preciso luchar, en la que se plantearán problemas, en la que habrá contradicciones, dado que de otra manera sería una sociedad muerta y en cierta forma el fin de la humanidad"[39]. En esas condiciones, como dice Jean Lacroix, "el marxismo ya no sería el fin total de la alienación y la *salvación* misma del hombre"[40]. Es esto mismo, sin embargo, lo que está planteado en la concepción marxista de la sociedad sin clases, que, marcando el fin de la alienación humana —que se encontraba en el origen del conflicto—, se expresa fundamentalmente en la reconciliación del hombre consigo mismo, del hombre con la naturaleza y del hombre con el otro hombre. El hombre se hace naturaleza y la naturaleza se humaniza, al mismo tiempo que el hombre ha dejado de ser lobo para el hombre. El hombre marxista es el que se realiza y se purifica progresivamente "a través de la dialéctica de la lucha de clases para desembocar en una pacificación integral"[41]. Este hombre, a la vez desalienado y enriquecido, es para Marx el hombre total y, por lo mismo, el hombre verdadero. Pero esto se ha logrado porque, históricamente, ha sido un hombre rebelado, sublevado[42], porque ha ido contra la sociedad capitalista y la clase burguesa que la sustentaba. Esta rebelión, que fundamenta la realización del hombre comunista en la teoría marxista, manifiesta de alguna manera la protesta misma de Marx contra la sociedad de su tiempo.

Como se lo ha hecho notar en muchas oportunidades, la protesta marxista no es ajena, en su origen, a los valores y principios cristianos que Marx explícitamente rechazaba o desconocía[43], y que su formulación teórica denuncia y

---

39. Herve, Pierre: *L'homme marxiste*, en "Les grands appels del l'homme contemporaine", citado por Lacroix, Jean: *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, París, P.U.F., 1966, p. 29.

40. Lacroix, J., Ibídem y, sobre todo, Calvez, J. Y., Op. cit., pp. 466-474; Aron, Raymond, op. cit., pp. 35 y 36 y Fessard, Gastón: *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, París, Grasset, 1937.

41. Lacroix, J., op. cit., p. 23.

42. Lo que no implica necesariamente una verdadera elección.

43. Cf. las obras citadas de Maritain, J. - Bigo, Pierre. - Lacroix, J., así como

pretende formalmente destruir, por ver en ellos una fuente (y una expresión) de opresión y de alienación para el hombre. De ahí que el marxismo haya podido ser calificado como "última herejía cristiana", proposición que tiene la virtud de referir tanto a una de las fuentes de la *denuncia* hecha por Marx de la Sociedad capitalista-burguesa, como a la deformación de su expresión teórica y de su intencionalidad misma[44]. El hombre marxista, hombre sublevado, no es sino un hombre ateo, un hombre sin Dios, y esto es lo que lo define fundamentalmente y lo que, condicionando la entera *teoría* marxista, hace de ella la más radical mutilación del humanismo cristiano. Marx mutila al hombre en la raíz de su mismo ser, el cual no se expresa sino como realización colectiva. De este modo, la aparente autosuficiencia del hombre es referida a su ser genérico, no a su ser individual que es de alguna forma absorbido por el *número* en el proceso mismo de su restitución. Como lo recuerda Maritain en *Humanismo Integral*, "el marxismo... no tiende a restituir al ser humano en su unidad, sino pidiéndole que abdique de sus exigencias más íntimas en provecho del monismo de la vida colectiva"[45]. El hombre marxista es, finalmente, un hombre obrero. Para Marx, el trabajo es fuente de alienación en la medida en que produce no sólo mercancías sino al obrero mismo como mercancía *(Manuscritos económico-filosóficos)*[46], —y es medio de liberación en cuanto es "relación mediadora entre el hombre y la naturaleza"—, relación humanizadora de la naturaleza y naturalizadora del hombre[47].

Esta concepción marxista del hombre explica en cierta manera el papel histórico, liberador y mesiánico que Marx asig-

---

Cottier, Georges: *La conception marxiste de l'homme*, en "Nova et Vetera", N° 1, Gèneve, janviers-mar 1969, y Gardet, Louis: *L'omme marxiste*, en "Nova et Vetera", Gèneve, octobre-décembre, 1955.

44. Cf. Maritain, J.: *La philosophie morale*, p. 300 ss.

45. Maritain, J., op. cit., p. 89.

46. *Manuscritos*, pp. 103-119.

47. Cf. Calvez, J. Y., op. cit., p. 345 ss.

na al proletariado como clase social[48], y también, que caracteriza su concepción de la sociedad[49].

Junto a esta dificultad que afecta globalmente a la teoría marxista a nivel de su misma coherencia lógica, podemos señalar algunos problemas que tocan más específicamente a la teoría de las clases sociales, a propósito de su referencia empírica, en cuanto teoría social, problemas que, directa o indirectamente, se pueden relacionar con los dos criterios fundamentales de determinación empírica y analítica de las clases, que enunciamos más arriba. Por una parte, salta a la vista la complejificación creciente de la vida social, que, disimulando o transformando situaciones concretas más o menos globales, tiende a perturbar una eventual toma de conciencia de clase y, en el mejor de los casos, a multiplicar y diversificar su realización.

Este problema aparece en algunos análisis de Francois Perroux[50] y es abordado aun por el neo-marxista francés Alain Touraine quien constata "que la distancia que media entre los legados culturales conduce a una visión pluralista de la sociedad y no a una visión dualista. Cada grupo tiende a definirse por su particularidad cultural y profesional"[51]. Complementariamente a la pregunta de Raymond Aron: "¿Hasta qué punto hay conciencia de clase en los diferentes grupos de la sociedad?", se puede contestar, ampliando su propia res-

---

48. Cf. Cottier, G.: *Marxismo y mesianismo*, en Tierra Nueva, N° 8, enero 1974.

49. Cf. Bigo, P., op. cit., p. 155.

50. Cf. Perroux, Francois: *Alienation et société industrielle*. París, Gallimard, 1970, p. 154. En este libro Perroux asume algunas texis marxistas.

51. Touraine, Alain: *La sociedad post-industrial*. Barcelona, Ariel, 1969 p. 36.

puesta, que de hecho "la conciencia de clase no se da nunca para la totalidad de los obreros", sino que es siempre el hecho de una minoría[52]. Al límite, y no sin riesgo de ambigüedad, se podría llegar a distinguir con Touraine, entre una conciencia obrera y una conciencia proletaria[53]. "La conciencia proletaria se constituye, antes que nada, por un sentimiento de exclusión y de explotación". La conciencia obrera consiste en la "defensa de intereses de clases y a la vez apunta a la sociedad industrial; llama a la racionalidad y al progreso contra la irracionalidad y las contradicciones del sistema capitalista"[54].

Por otra parte, el mismo autor afirma que "la explotación proletaria puede definir una situación de clase, pero es incapaz de explicar la formación de una conciencia y de una acción de clase, puesto que toda acción social supone el señalamiento de objetivos"[55]. En relación con la situación del obrero en el sistema de producción, no hay ninguna razón, como lo señala Aron, para "pensar que, una vez que todos los medios de producción se conviertan en propiedad del Estado, el juego de las rivalidades anteriores haya desaparecido". Más generalmente, "no hay ninguna razón para pensar que baste con modificar el modo jurídico de apropiación de los instrumentos de producción para poner término a las tensiones internas de la empresa"[56].

En conexión con este mismo problema, Perroux observa

---

52. Cf. Aron Raymond, op. cit., pp. 87 y 90. Señalemos que esta posición aparece en desacuerdo con la sustentada por Georges Gurvitch, en *Teoría de las clases sociales*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, Edicusa, 1971.

53. Cf. Touraine, Alain: *La conscience ouvrière*, París, Seuil, 1966. Se podría relacionar esta distinción sociológica con la distinción filosófica hecha por Lukács entre conciencia sicológica y conciencia de clase. Cf. *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969.

54. Touraine, Alain: *La sociedad post-industrial*, p. 35.

55. Ibídem, pp. 37 y 38.

56. Aron, R., op. cit., p. 36.

que la voluntad común de numerosos colaboradores de la industria moderna es conquistar el *poder de disposición* sobre los medios de producción: esta resolución desencadena una acción política que tiende a que las máquinas cambien de amos, pero no a suprimir la distinción entre éstos y quienes las sirven"[57].

A partir de estas consideraciones se puede apreciar hasta qué punto la bipolarización conflictual, enunciada por Marx, está lejos de corresponder a los hechos. Tanto más, si se considera que dicha bipolarización suponía en la teoría marxista una progresiva rigidez de la clase burguesa, así como la pauperización creciente del proletariado. Los hechos manifiestan exactamente lo contrario. La burguesía se ha hecho cada vez más flexible y diversificada, plegándose a las exigencias funcionales de la complejificación creciente de la sociedad que ella misma ha contribuido a estructurar. Es cada vez más difícil hablar de burguesía para referirse a una unidad social empírica. La evolución histórica del proletariado en los países industriales tampoco deja de constituir un mentís a la predicción marxista de pauperización creciente.



Como lo recuerda uno de los sociólogos neo-marxistas, lo que designa "las clases dominadas" no se define ya "por la miseria, sino por el consumo y la ejecución"[58]. Esto, a su vez, determina el contenido fundamental de la acción sindical contemporánea que, como lo señala Aron, ha venido a contrarrestar la tendencia a la pauperización prevista por Marx[59]. Es precisamente esta acción obrera concertada la que, viniendo a oponerse a dicha *tendencia*, aporta un mentís a la pauperización como *hecho histórico* y a la predicción marxista misma[60].

---

57. Perroux, F., op. cit., p. 146.

58. Touraine, A.: *La sociedad post-industrial*, p. 77.

59. Cf. Aron, R., op. cit., en particular pp. 359 y 360.

60. Calvez, J. Y., op. cit., p. 406. La explicación de Calvez es diversa de la nuestra.

De manera conexa, la dinamización —conflictual o no— de los procesos históricos, lejos de obedecer a una supuesta lucha de clases, aparece cada vez más claramente como el hecho de actores sociales (personales, grupales o institucionales) que obran a partir de posiciones de poder y de control de recursos diversos, y cuyas *motivaciones* de tipo económico —que en ningún caso tendrían que ser *postuladas* como principales— aparecen al lado de otras de tipo racial, religioso, intelectual, o, más específicamente, políticas (como aquellas que están ligadas al prestigio y a la grandeza histórica nacional)[61]. Ejemplos tan dispares como el problema flamenco-valón en Bélgica; el enfrentamiento político-socio-religioso en Irlanda del Norte; el segregacionismo racial en Rodesia, Africa del Sur y Estados Unidos; la situación de los obreros extranjeros en Francia o en Inglaterra; el proceso de la "vía chilena hacia el socialismo" bajo la Unidad Popular; el conflicto árabe-israelí o, finalmente, las relaciones entre Estados Unidos y la Unión Soviética, vienen a ilustrar empíricamente las aserciones que acabamos de enunciar, aun cuando el dogmatismo marxista pretenda reducirlas, como cualquier otra manifestación histórica, a una posición o un conflicto de clases.

En lo que se refiere al problema de la mayor o menor universalidad espacio-temporal de las clases sociales, ateniéndonos a los dos criterios básicos de determinación que formulamos siguiendo a Marx mismo, creemos, con Georges Gurvitch, que la existencia histórica de clases sociales debe limitarse al advenimiento de las sociedades industriales, excluyendo no sólo el caso de las sociedades pre-industriales (anteriores a la Revolución Industrial), sino también el de las sociedades contemporáneas no industrializadas[62], y aun el de las sociedades post-industriales o en vías de llegar a serlo[63].

---

61. Piénsese aquí, por ejemplo, en el papel jugado por De Gaulle.

62. De ahí la falacia y la torpeza de pretender explicar algo aplicando el análisis de clase a las sociedades tribales.

63. Cf. Touraine, A.: *La sociedad post-industrial*, op. cit. También en una

De manera conexa, la dinamización —conflictual o no— de los procesos históricos, lejos de obedecer a una supuesta lucha de clases, aparece cada vez más claramente como el hecho de actores sociales (personales, grupales o institucionales) que obran a partir de posiciones de poder y de control de recursos diversos, y cuyas *motivaciones* de tipo económico —que en ningún caso tendrían que ser *postuladas* como principales— aparecen al lado de otras de tipo racial, religioso, intelectual, o, más específicamente, políticas (como aquellas que están ligadas al prestigio y a la grandeza histórica nacional)[61]. Ejemplos tan dispares como el problema flamenco-valón en Bélgica; el enfrentamiento político-socio-religioso en Irlanda del Norte; el segregacionismo racial en Rodesia, Africa del Sur y Estados Unidos; la situación de los obreros extranjeros en Francia o en Inglaterra; el proceso de la "vía chilena hacia el socialismo" bajo la Unidad Popular; el conflicto árabe-israelí o, finalmente, las relaciones entre Estados Unidos y la Unión Soviética, vienen a ilustrar empíricamente las aserciones que acabamos de enunciar, aun cuando el dogmatismo marxista pretenda reducirlas, como cualquier otra manifestación histórica, a una posición o un conflicto de clases.

En lo que se refiere al problema de la mayor o menor universalidad espacio-temporal de las clases sociales, ateniéndonos a los dos criterios básicos de determinación que formulamos siguiendo a Marx mismo, creemos, con Georges Gurvitch, que la existencia histórica de clases sociales debe limitarse al advenimiento de las sociedades industriales, excluyendo no sólo el caso de las sociedades pre-industriales (anteriores a la Revolución Industrial), sino también el de las sociedades contemporáneas no industrializadas[62], y aun el de las sociedades post-industriales o en vías de llegar a serlo[63].

---

61. Piénsese aquí, por ejemplo, en el papel jugado por De Gaulle.

62. De ahí la falacia y la torpeza de pretender explicar algo aplicando el análisis de clase a las sociedades tribales.

63. Cf. Touraine, A.: *La sociedad post-industrial*, op. cit. También en una

Esta limitación teórica e histórica que enunciamos se duplica en cierta manera por la dificultad empírica de detectar las clases como grupos humanos reales.

Aun cuando Calvez afirma que "la 'burguesía' es sin duda el grupo social que mejor responde a las condiciones de la definición de una clase que propone Marx"[64], parece que efectivamente el grupo social que mejor responde empíricamente a las características de una clase social es el proletariado industrial, de algunos países y algunas épocas. En efecto, la mayor consistencia relativa del proletariado como grupo que presenta características de clase social, se debe no sólo ni primordialmente al hecho de compartir una situación similar en el interior del sistema de producción industrial, sino sobre todo a la acción de encuadramiento organizacional, político e ideológico, realizada por minorías sindicales que constituyen verdaderas *elites* socio-económico-culturales con fuerte conciencia política, *frente* a la masa obrera que orientan y "conducen". Estas *elites* a menudo llegan por su acción a promover una relativa toma de conciencia unificadora del proletariado (funcionalmente reivindicativa más que estructuralmente oposicional).

El hecho de que las clases así descritas se den en las sociedades capitalistas y no en las socialistas se debe simplemente a que ni la existencia ni la acción de dichas *elites* promotoras son permitidas en las últimas: las reemplaza allí la imposición pura y simple de una conciencia ideológica totalizadora que se prolonga en una acción y estructuración políticamente totalitarias[64a]. De todas maneras, aun salvando en alguna forma la existencia del proletariado como clase social

---

óptica neo-marxista, aunque diferente, véanse los trabajos de Marcuse, Herbert: *One dimensional man*, de Lefebvre, H.: *La vie quotidienne dans le monde moderne*, de Habermas, Jurguens: *La technique et la science comme "idéologie"*.

64. Calvez, J. Y., op. cit., p. 182.

64a. Lo cual impide además la concertación requerida para constituirse grupalmente.

más o menos distinta, se puede decir con Aron que "de las cuatro clases principales que retienen los especialistas, tres al menos son vagas y relativamente indistintas": la burguesía misma, a la que ya hemos hecho referencia; el campesinado, cuya existencia como clase se refiere al tamaño de la propiedad o a su estatuto jurídico y, finalmente, las llamadas "clases medias", categoría que aparece como una especie de cajón de sastre en la que se meten los grupos residuales que no pueden ser incluidos en ninguna de las otras clases[65].

En relación con el problema que hemos venido planteando, es necesario cuestionar el carácter más o menos exclusivo, absorbente y reductivo de las clases sociales en la estructura social global. A la multiplicación y diversificación de motivaciones, de objetivos, de proyectos, de estrategias, de funciones y de condicionamientos, que definen la complejificación social contemporánea, corresponden la multiplicación y diversificación de grupos *funcionales* cuyas orientaciones, papeles y tareas y, por consiguiente cuya especificidad puede sólo ideológicamente ser explicada por la teoría marxista de clases, o reducidas a situaciones empíricas de clase[66]. Como lo dice tímidamente Touraine, "al nivel de la sociedad global, y al de las organizaciones particulares, existen problemas que *ya* no están vinculados al sistema de las clases sociales"[67]. Más decididamente, Perroux hace notar que "la observación histórica manifiesta de manera perfectamente clara la ambigüedad de la política que invoca 'la clase' en su sentido estricto y marxista, al mismo tiempo que se preocupa por manipu-

---

65. Cf. Aron, R.: *La lutte de classes*, p. 367.

66. Como lo enunciaremos más adelante, las clases sociales mismas no parecen poder ser sociológicamente consideradas sino en el interior de una teoría más general, tal la teoría sociológica de los grupos sociales (Gurvitch), lo que constituye desde luego un situarse fuera de la doctrina marxista para explicar el problema.

67. Touraine, A.: *La sociedad post-industrial*, p. 79. *El ya*, subrayado por nosotros, manifiesta tanto la timidez sociológica del autor como su condicionamiento ideológico. En Touraine, el sociólogo parece emerger para volverse a hundir.

lar 'proletariados de repuesto', definiendo al proletariado en términos vagos y tan flexibles como lo exija la iniciativa *política* del lugar y del momento"[68].

Finalmente, el problema de la prolongación ineluctable de la "lucha de clases" en la Revolución proletaria, que marca la victoria de la clase obrera sobre la clase de los capitalistas, parece haberse alejado cada vez más del campo de los hechos y de la realidad empírica, si es que alguna vez estuvo allí. En las sociedades socialistas sólo en la ilusión y el mito existe la "dictadura del proletariado". Hay dictadura sí, pero de un partido y más precisamente de un grupo dirigente en el interior de éste. En las sociedades capitalistas, un voluntarismo y acomodación análogos a los denunciados por Perroux en relación con la clase proletaria, llevan a los hombres y grupos de izquierda marxistas a reducir el hecho revolucionario anunciado por Marx a la manipulación de cualquiera de los mecanismos consensuales y evolutivos de acceso al poder propios de las democracias liberales, con tal de que estos mecanismos parezcan llevar efectivamente al poder a los partidos políticos de la izquierda marxista y, con ellos, o en ellos (así se nos asegura), al pueblo mismo. Esta doble ficción fue utilizada en el proceso político chileno promovido por la Unidad Popular, y alimenta, en general, al marxismo militante, académico o clerical.



Retomando el problema de la relación determinista establecida por la teoría marxista entre la "lucha de clases" y su desarrollo revolucionario, se puede afirmar que el éxito eventual del proletariado o de los partidos que pretenden ser su prolongación e instrumento político, "dependerá de la eficacia de una política y en ningún caso de la necesidad de una dialéctica económico-social"[69]. Ya Lenin, con el espíritu "pragmático" que lo caracterizaba, en alguna forma sostenía lo mismo, al hacer énfasis en el momento de la toma de conciencia revolucionaria: ("¿Dónde empezar?", por ejemplo) y

---

68. Perroux, F., op. cit. p. 139.

69. Ibídem.

al distinguir, en el marco "de una elaboración *independiente* de la teoría de Marx... particularmente importante para los socialistas rusos" ("Nuestro Programa"), entre la lucha económica contra los capitalistas y la lucha política contra el gobierno (ibid.), o entre los intereses económicos y las transformaciones políticas que la revolución tendría que aportar ("¿Qué hacer?")[70].

El pragmatismo ideológico de Lenin (marxista y hombre de acción) —que lo lleva a negar, a partir de Marx, el supuesto carácter "completo e inviolable" de la teoría marxista ("Nuestro Programa")— se complementa, a nivel teórico, con los análisis de algunos autores neo-marxistas contemporáneos, que, como milagrosamente —y por breve tiempo— logran escapar del "molde" ideológico-dogmático que les impone su fe en Marx como "profeta", para plegarse *en alguna medida* a las exigencias empíricas de la realidad o a las de otros sistemas teóricos estimados válidos (o de ambas instancias a la vez).

III. EL NEO-MARXISMO CONTEMPORANEO Y LA TEORIA DE CLASES

Dejemos de lado a autores no marxistas o aun "limítrofes" (como Wright Mills con su análisis de la *elite* de poder en la sociedad norteamericana[71], Gaetano Mosca con su noción de clase dirigente[72], o Ralph Dahrendorf). Las variaciones o "heterodoxias" teóricas de los autores neo-marxistas contemporáneos se sitúan entre la dogmática particular de Louis Althusser y la posición al mismo tiempo más abierta, más flexible y desde luego más interesante, de autores como Touraine, como los filósofos sociales de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), sin olvidar

---

70. Cf. Lenin, V. I.: *Selected Works*, ed. cit.

71. Cf. Mills, C. Wright: *The power elite*, New York, Oxford University Press, 1968.

72. Cf. Mosca, Gaetano: *The ruling class* ("Elementi di scienza politica"), New York, MacGraw-Hill Book, 1939.

a otros como Lukács, Poulantzas, Merleau-Ponty, Lefebvre y Gramsci. No es necesario ir muy lejos para apreciar hasta qué punto contrasta el dogmatismo simplista y pretensioso de Althusser (dos características que a menudo se dan juntas, y que se condicionan mutuamente), con los análisis de la sedicente "teoría crítica de la sociedad" (Escuela de Frankfurt) con su "apertura" freudiana y hegeliana. El "recetario" de Althusser pretende indicarnos la única vía posible de lectura "revolucionaria" de "El Capital" y nos pone en guardia contra las maneras "burguesas" de leerlo, "de 'comprender' y 'exponer' la teoría científica de Marx"[73]. "Desde Lenin sabemos claramente que la filosofía representa la lucha de clases en la teoría, más precisamente, que toda filosofía representa un punto de vista de clase en la teoría, contra otros opuestos puntos de vista de clase". Por supuesto, la filosofía marxista-leninista (el materialismo dialéctico) representa —para el autor— el punto de vista de la clase obrera en la teoría[74].



Contrastan con esta simplificación extrema, y por lo mismo poco interesante, las tendencias que parecen desvirtuar la "ortodoxia" tradicional, como es el caso del marxismo con algún tinte kantiano de Maurice Merleau-Ponty (que hace decir a Raymond Aron que, desde un punto de vista filosófico, este autor no ha superado el marxismo, sino retrocedido más allá de él)[75].

La heterodoxia marxista de Merleau-Ponty, que tampoco escapa a la influencia fenomenológica de Husserl, puede apreciarse en la separación que establece entre el marxismo

---

73. La Presentación de Althusser al libro ya citado de M. Harnecker (fiel discípula de aquél, pero a nivel de la divulgación del "credo", y sin mayor imaginación). Sin duda, las obras más divulgadas de Althusser son: *Pour Marx y Lire Le Capital,* esta última publicada con E. Balibar (París, Maspero). Por otra parte, Raymond Aron, en *Marxismes imaginaires,* (París, Gallimard, 1970), denuncia con profundidad y fino sarcasmo el estalinismo banal de Althusser "y sus amigos marxista-leninistas" (pp. 193-354).

74. La Presentación ya citada, p. XI.

75. Cf. Aron, R.: *Marxismes imaginaires,* pp. 88 y 89.

como formalización teórica y su carácter de verdad permanente (en esto el autor no va más allá de Althusser), entre la verdad que permanece, "aun si la historia no la realizara"[76], y las realizaciones marxistas históricas, las que estarían lejos de corresponder "al punto sublime", o a "estos momentos perfectos que Trotski pone en perspectiva"[77], los cuales se expresarían en una perfecta adecuación entre la clase proletaria y el partido comunista. Cuando "este acuerdo milagroso se deshace, el proletariado se dispersa, el partido se convierte o vuelve a ser instrumento de encuadramiento y de coacción"[78]. El acuerdo no se daría "en principio, sino en algunos momentos privilegiados, cuando la negatividad desciende verdaderamente a la historia. Se hace modo de vida. El resto del tiempo, ella es representada por funcionarios"[79]. Complementariamente, para Merleau-Ponty —y aquí hay recaída en el dogma— "la acción revolucionaria descansa sobre estos dos principios: que *el partido siempre tiene razón en última instancia* y que, en último análisis, *jamás se tiene razón contra el proletariado.* Para observar estos dos principios, a la vez, la acción revolucionaria tiene que ser una relación de intercambio entre el partido y el proletariado: tiene que haber un partido que acepte la crítica de los proletarios... y un proletariado que critique al partido, pero lealmente, fraternalmente, como su propia expresión política"[80].

Al lado de Merleau-Ponty, en términos de idealismo marxista —aunque muy diversamente— podemos situar a George Lukács, el más sutil y menos ortodoxo de los autores marxistas (según Runcinam)[81], aun en su fidelidad hegeliana.

---

76. Ibídem, p. 84.

77. Merleau-Ponty, Maurice: *Aventures de la dialectique*, citado por Aron, ibídem, pp. 85 y 86.

78. Aron, R., *Marxismes imaginaires*, p. 86.

79. Aron, R., op. cit., p. 86.

80. Merleau-Ponty, M., *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 345.

81. Cf. Runcinam, W. G.: *Social science and political theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 162 y 163.

En el marco de una dialéctica de totalización, Lukács retoma el problema planteado por la relación entre la conciencia de clase y la situación de clase en el caso del proletariado, y pretende resolverlo distinguiendo entre una conciencia sicológica y una conciencia de clase. Al mismo tiempo, acentúa el papel de la conciencia misma en la evolución histórica. Por eso, para Lukács, "una vez inaugurada la crisis económica definitiva del capitalismo, *el destino de la revolución (y con él el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase*"[82].

Correlativamente, el autor, al citar la frase de Marx: "la humanidad no se plantea nunca más que tareas que puede resolver" comenta: "lo único *dado* es, también, en este caso, meramente la *posibilidad*", y agrega: "la *solución misma* no puede ser sino fruto del *acto consciente* del proletariado". Es aquí donde viene a plantearse la distinción que enunciamos arriba y que Lukács define como una "escisión dialéctica" entre "la conciencia sicológica" de los proletarios tomados individualmente o en su totalidad, y "la conciencia de clase" que implica *"el sentido* hecho consciente, de la situación histórica de la clase". Esta escisión se originaría en "la misma estructura de la conciencia en que se basa la tarea histórica del proletariado, y su remisión más allá de la sociedad existente". Se debe evitar la confusión entre una y otra dimensión, y denunciar "el oportunismo" que trata de "impedir el ulterior desarrollo de la conciencia de clase proletaria a partir de su inmediatez puramente sicológica... que tiende a *rebajar la conciencia de clase del proletariado al nivel de su inmediatez sicológica*"[83].

A la "problemática lukacsiana" se ha tratado de ligar la po-

---

82. Lukács, Georg.: *Historia y conciencia de clase*, p. 76. En 1967, estando en Budapest, Lukács hace una severa —y sospechosa— crítica de esta su propia obra, reconociendo su carácter heterodoxo en relación con el marxismo "oficial". Cf. ibídem, pp. IX-XLI.

83. Ibídem, pp. 76-82. Véase la crítica a esta posición, en Gurvitch, G., op. cit., p. 76 ss.

sición historicista de otro autor neo-marxista importante, Antonio Gramsci, en lo que toca a su concepción del materialismo dialéctico[84]. Para Gramsci, la historicidad es la clave del concepto de materia[85], lo que lo conduce a una importante distinción (que aquí nos interesa acentuar), entre clase hegemónica y clase dominante. Poulantzas, quien desde otra posición neo-marxista critica la distinción de Gramsci, sintetiza bien el planteamiento de este último, señalando que "una clase puede y debe convertirse en clase dirigente *antes* de transformarse en clase políticamente dominante; puede conquistar la hegemonía antes de conquistar el poder político", imponiendo a una formación social su propia *concepción del mundo*[86]. Esta "ideología-concepción del mundo" no sólo opera como principio unificador en el caso de la clase misma, sino, más allá, en la estructuración de lo que Gramsci llama "bloc histórico"[87].

Esta acentuación, en el neo-marxismo, del nivel de la conciencia, se da también en Herbert Marcuse. Inspirándose en Freud, y siendo en esto más fiel a Lenin que a Marx, Marcuse hace énfasis tanto en la función liberadora y revolucionaria de la conciencia educadora y crítica, como en la importancia del momento político[88]. De ahí su fe en el papel de los

84. Cf. Poulantzas, Nicos: *Pouvoir politique et classes sociales (II)*, París, Maspero, 1971. p. 19.

85. Cf. Gramsci, Antonio: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1949. Para Gramsci, la materia es una instancia "social e históricamente organizada para la producción", y, por consiguiente, "la ciencia natural es... esencialmente una categoría histórica, una relación humana". Gramsci, Antonio: *La política y el Estado Moderno* (Antología de "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce" y de "Note sul Machiavello, sulla politica e sullo Stato moderno"), Barcelona, Ediciones 62, 1971, p. 55.

86. Cf. Poulantzas, N., op. cit., p. 24; cf. también los trabajos citados de Gramsci.

87. Cf. Gramsci, A.: *Il materialismo storico a la filosofía di Benedetto Croce*, p. 145.

88. Cf. Marcuse, Herbert: *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968 y

intelectuales, así como su desconfianza en la capacidad revolucionaria de los proletarios "integrados" de las sociedades industriales avanzadas[89]. (En este sentido, Marcuse opera una especie de transposición funcional, del proletariado de las sociedades industriales al proletariado de las sociedades subdesarrolladas)[90]. De ahí también que Marcuse ponga en cuestión la validez del concepto marxista de revolución, en el contexto empírico de la nueva sociedad industrial[91]. Complementariamente, un autor de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, quien critica a Marcuse especialmente en relación a su concepción de la *técnica* y su eventual función liberadora[92], reconoce que "la sociedad capitalista se ha transformado de tal manera... que ya no es posible aplicar directamente dos categorías fundamentales de la teoría marxista: el concepto de lucha de clases y el de ideología"[93]. "Los intereses ligados al mantenimiento del modo de producción no podrían ya —según Habermas— ser 'claramente localizables' como intereses de clase". Esto no significaría "que los *antagonismos de clases* hayan desaparecido, sino que han llegado a ser *latentes*". De manera similar, "el desplazamiento de las zonas de conflicto lejos de las fronteras de clase hacia los sectores subprivilegiados de la vida social" no significaría en ningún caso que "todo potencial de conflicto importante" haya sido eliminado[94].



Por su parte, Alain Touraine pretendiendo contradecir a Dahrendorf sostiene que "la estructura de clase se define en

---

One dimensional man. - The ideology of the industrial society, London, Sphere Books, 1968; cf. también Rusconi, G. E.: *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, y Jay, Martin: *The dialectical imagination*, Boston, Little Brown, 1973.

89. Cf. las dos obras citadas de Herbert Marcuse.

90. Ibídem.

91. Cf. Marcuse, H.: *El fin de la utopía*, op. cit.

92. Cf. Habermas, Jürgen: *La technique et la science comme "idéologie"*, París, Gallimard, 1973, pp. 3-19.

93. Ibídem, p. 49.

94. Ibídem, pp. 51 y 52.

términos de poder económico y social, no en términos de organización, y tampoco en términos de régimen político"[95]. Sin embargo, y más ampliamente, Touraine se ha esforzado en detectar nuevos grupos sociales —sean estos o no rotulados de "clases sociales"[96]—, nuevos conflictos y nuevas instancias dinamizadoras. A este respecto, Touraine, más que en las clases sociales, hace énfasis en los "movimientos sociales" que, además de estar determinados por un "principio de identidad" y por un "principio de oposición" —lo que no va más allá de la teoría marxista—, lo estarían por un "principio de totalidad" referido a los *valores* del sujeto histórico, los que constituyen a su vez una referencia de orientación y de proyección para el actor social[97]. El llamado "accionalismo" de Touraine aparece así como una especie de marxismo parsoniano[98].

Así, a los avatares teóricos y empíricos del marxismo, que denuncian autores no-marxistas, viene a agregarse la crítica de autores que encajan en la doctrina enunciada por el mismo Marx, o que abiertamente proclaman pertenecer a ella. Este doble cuestionamiento de la teoría marxista de las clases sociales, nos descubre la falta de pertinencia analítica y de referencia empírica de dicha teoría, algunos de cuyos elementos pueden, no obstante, ser "rescatados" e integrados en una teoría sociológica científica.

IV. La adaptación sociológica de la teoría de clases

Georges Gurvitch es tal vez el autor que ofrece el más generoso intento de "recuperación" sociológica de la teoría marxista de las clases sociales[99], al situarla en el contexto

95. Touraine, A.: *La sociedad post-industrial*, p. 81.

96. Ibídem, p. 51 ss.

97. Cf. Touraine, A.: *La sociologie de Paction*, París, Seuil, 1965.

98. Al menos en parte, las ambigüedades conceptuales de este autor podrían provenir de esta hibridación.

99. La crítica de Aron, siendo al mismo tiempo más amplia y fundamental, es sin embargo menos sistemática desde el punto de vista sociológico.

teórico, a la vez más amplio y empíricamente más pertinente, de una teoría sociológica de los grupos sociales (lo que forzosamente nos saca de la teoría marxista y su pretensión de cienticidad).

En este marco, Gurvitch define las clases sociales, como "grupos particulares de muy vasta envergadura, que representan macrocosmos de grupos subalternos, cuya unidad se basa en su suprafuncionalidad, su resistencia a la penetración por la sociedad global, su radical incompatibilidad entre sí, su estructuración creciente, que implica una conciencia colectiva predominante y obras culturales específicas. Estos grupos sólo aparecen en las sociedades globales industrializadas cuyos modelos técnicos y funciones económicas están particularmente acentuadas, y tienen los siguientes rasgos: son grupos de hecho, abiertos, a distancia, de división permanente, inorganizados, que sólo poseen la coacción condicional"[100]. Para hacer más explícitas las principales dimensiones de esta definición, detengámonos a considerar con el mismo autor sus características más importantes.



Gurvitch considera a los grupos de hecho como "grupos en los que sus miembros participan, sin que esto haya sido explícitamente querido por ellos y sin que obedezcan las órdenes de una organización o de un poder preciso". En este sentido, los grupos de hecho, entre los que se cuentan las clases sociales (pero también los grupos de edad, de consumidores, de cesantes, de productores, los diferentes públicos, etc.), se diferencian de los llamados grupos voluntarios, "en que los miembros participan por su propia voluntad" (tales como sindicatos, cooperativas, mutualidades, etc.), así como de los que el autor designa como grupos impuestos, es decir aquellos que presuponen imposición normativa y por consiguiente organización delimitadora (tales como las corporaciones y los gremios medievales)[101].

---

100. Gurvitch, G., op. cit., (subrayado en el original).

101. Ibídem, pp. 207-209.

La segunda característica que Gurvitch reconoce a las clases sociales es el ser "grupos a distancia", es decir, grupos que prescinden de los criterios de reunión, contacto e intimidad. Podría preguntarse hasta qué punto se trata entonces realmente de *grupos.* El autor mismo responde, haciendo referencia a lo que llama el prejuicio de "creer que los grupos no pueden existir sin que sus miembros se reúnan a veces o, cuando menos, puedan verse de tarde en tarde y se frecuenten", y denunciando lo que le parece ser "la ingenua concepción de algunos sociólogos americanos que han creído encontrar en la intimidad y la reunión permanente de los grupos restringidos, el criterio de estabilidad, de fuerza y de cohesión de todo grupo"[102].

En tercer lugar, para Gurvitch las clases sociales son grupos "suprafuncionales", lo que se manifestaría por la imposibilidad de "expresar en detalle todas las funciones que una clase social debe cumplir, pues independientemente del hecho de que se está preparando para acceder al poder, la clase interpreta a su manera todas las funciones que ella misma ejerce y que ejercen las demás clases y grupos". En este sentido, las clases sociales serían "prácticamente los únicos grupos particulares que poseen de forma inmanente la suprafuncionalidad". Esto trae dos implicaciones: la que se refiere a la no reducción de la clase a ninguno de los grupos particulares que ella incluye como "agrupación de grupos" (en este sentido ni el sindicato ni el partido pueden pretender identificarse o agotar la realidad de la clase social), y la que se refiere al antagonismo de clases y a la oposición entre la clase y la sociedad global. Como esta última, la "clase social es todo un mundo —nos dice Gurvitch— y querría llegar a ser el único mundo"[103].

---

102. Ibídem, pp. 210 y 211. Los autores norteamericanos a los que parece apuntar aquí Gurvitch son, entre otros, C. H. Cooley, R. P. Bales, M. S. Olmsted, L. S. Christie, R. B. Luce. (Cf. W. J. H. *Human Groups,* 1958).

103. Gurvitch, G., op. cit., pp. 212 y 213. Esta dimensión de la clase es enunciada también por FESSARD, Gaston, en su obra: *De l'actualité historique (II). · Progressisme chrétien et apostolat ouvrier,* París, Desclée De Brouwer, 1960, pp. 152-156.

La "cuarta característica cardinal de las clases sociales" sería, *"su radical incompatibilidad entre ellas mismas"*[104]. Para Gurvitch, "el antagonismo de las clases sociales está en función directa de su incompatibilidad y de su suprafuncionalidad, que son más fundamentales que el conflicto inmediato de intereses económicos y que la lucha por el poder propiamente dicho"[105]. Es, sin duda, esta característica la que aparece más discutible como formulación sociológica. Aquí se podría preguntar hasta qué punto la inducción sociológica no cede a la deducción "metodológica", es decir, a las exigencias de la metodología dialéctica empleada y formalizada por el mismo Gurvitch[106]. El problema no consiste, a nuestro entender, en plantear el conflicto como una dimensión estructural de la sociedad —lo que nos parece legítimo—, sino en darle a esta estructura y a los procesos históricos una dinamización *predominantemente* conflictual. La determinación y el contenido del conflicto no son sin más, en este caso, asimilables a los de la teoría marxista, puesto que Gurvitch rechaza el carácter básico de los intereses económicos en esta determinación. En este sentido, la crítica que le hacemos nos lleva más allá del marxismo, aunque apunta a una ambigüedad que no le es del todo ajena.

La quinta de las características fundamentales que Gurvitch asigna a las clases sociales es "su resistencia a la penetración por la sociedad global"[107]. Según él, "todos los grupos particulares están integrados en las sociedades globales", y esta integración, que varía de un grupo a otro, condiciona la influencia de la sociedad sobre ellos. Las clases sociales, por el contrario, resisten a esta penetración, en la medida en que "se consideran, cada una por su parte, como centro único, foco principal de la sociedad global, y base de su existencia futura, presente o pasada. La resistencia se apoya aquí,

---

104. Gurvitch, G., op. cit., p. 217.

105. Ibídem, p. 220.

106. Cf. Gurvitch, G.: *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

107. Gurvitch, G.: *Teoría de las clases sociales*, p. 221.

tanto en la suprafuncionalidad como en la incompatibilidad, en el carácter de la estructuración creciente de las clases y en su dinamismo específico, que viene a modificar profundamente la jerarquía establecida entre los grupos funcionales"[108].

Por último, Gurvitch señala una sexta característica básica de las clases sociales: "una neta tendencia hacia la estructuración creciente; no obstante, al ser suprafuncionales, permanecen como tales siempre no organizadas". Gurvitch contrapone estructura y organización como dos realidades diferentes: "la clase social constituida tiene una estructura unificada y cerrada, pero no puede expresarse en una organización única; inclusive la pluralidad de las organizaciones que se superponen a ella no la expresan más que en forma parcial e inadecuada"[109].

Es indudable que la adaptación sociológica de la teoría marxista de clases intentada por Gurvitch, a pesar de ciertas concesiones importantes, se sitúa fuera de la doctrina marxista e implica un cuestionamiento de ella. La crítica hecha a Gurvitch, de deformar dicha teoría[110], no tiene sentido sino desde un punto de vista ideológico. Esto no significa que, desde una óptica sociológica —plano en el cual se sitúa el autor— no se puedan cuestionar sus planteamientos y su concepción; pero aquí interesa presentar a la vez una traducción (y transposición) sociológica de la teoría marxista de clases, y una crítica de la misma, hecha por un sociólogo no marxista[111].

---

108. Ibídem, pp. 221, 222, 224, 225. Aquí, el juicio de Gurvitch presta el blanco a la crítica, una vez más, puesto que supone en la clase social una unidad subjetiva que el autor mismo no le reconoce, y que sólo una concepción mítica como la de Marx podría reivindicar.

109. Ibídem, p. 227.

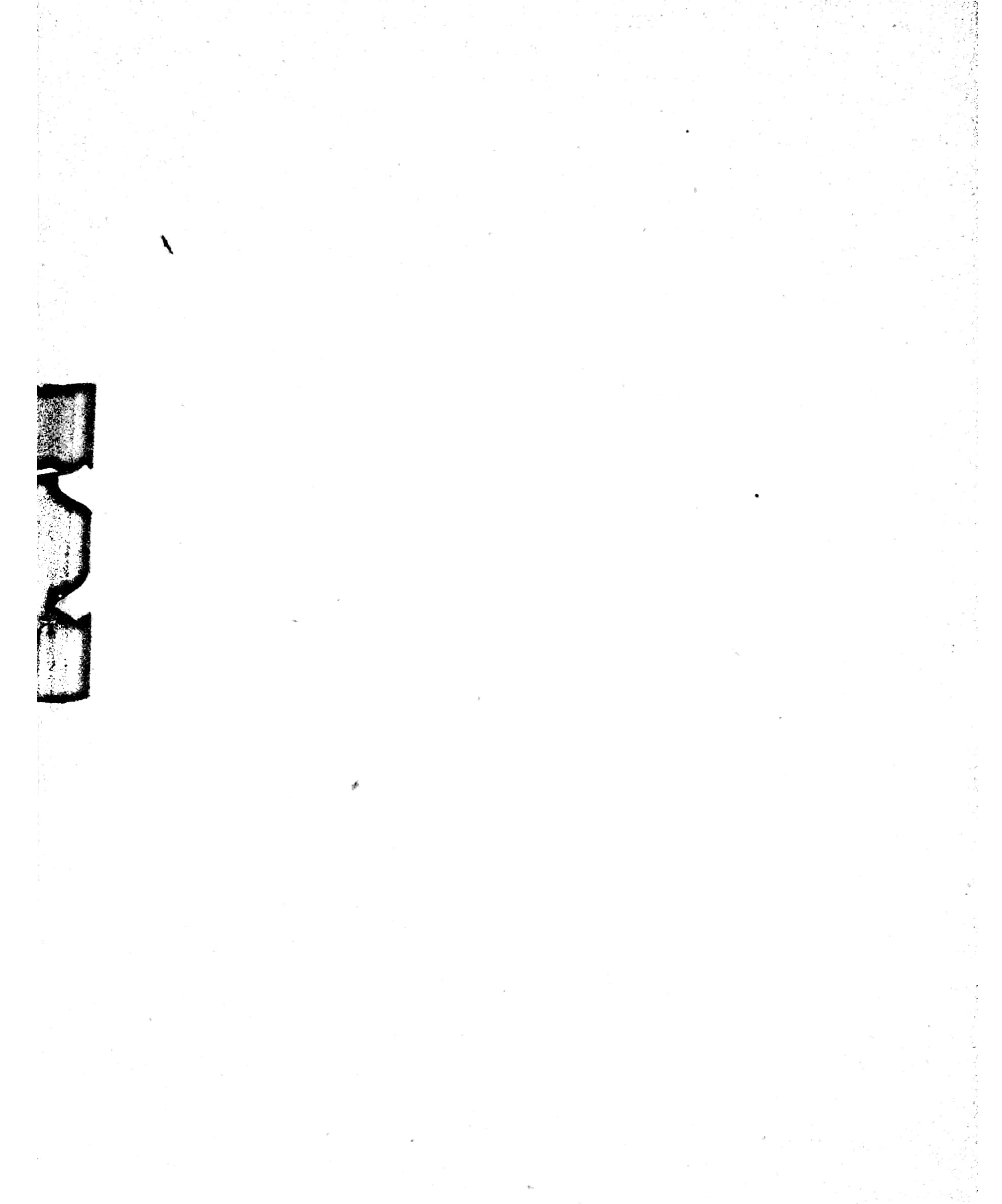
110. Cf. Mendras, Henri: *Eléments de sociologie*, Paris, 1967.

111. En la primera parte de su *Teoría de las clases sociales*, Gurvitch hace una crítica directa a la teoría de clases de Marx.

Es una ilusión pretender utilizar categorías analíticas de la teoría marxista a título de metodología científica, asépticamente, sin "contaminación" ética y doctrinal por parte del "credo" marxista. Los instrumentos adecuados al análisis y explicación de la realidad social se encuentran disponibles en el "arsenal" marxista[112]. Aquellos instrumentos tienen pertinencia científica sólo si provienen de una aproximación abierta a lo real, y en cuanto se dejen interpelar por los hechos, sin pretender imponerles un marco rígido, ideológico, seudo-analítico y seudo-explicativo. Esto último, es sin embargo (y lamentablemente) lo que caracteriza la "praxis científica" del marxismo, desde el mismo Marx.

---

112. Cf. Perroux, F. op. cit., p. 150.

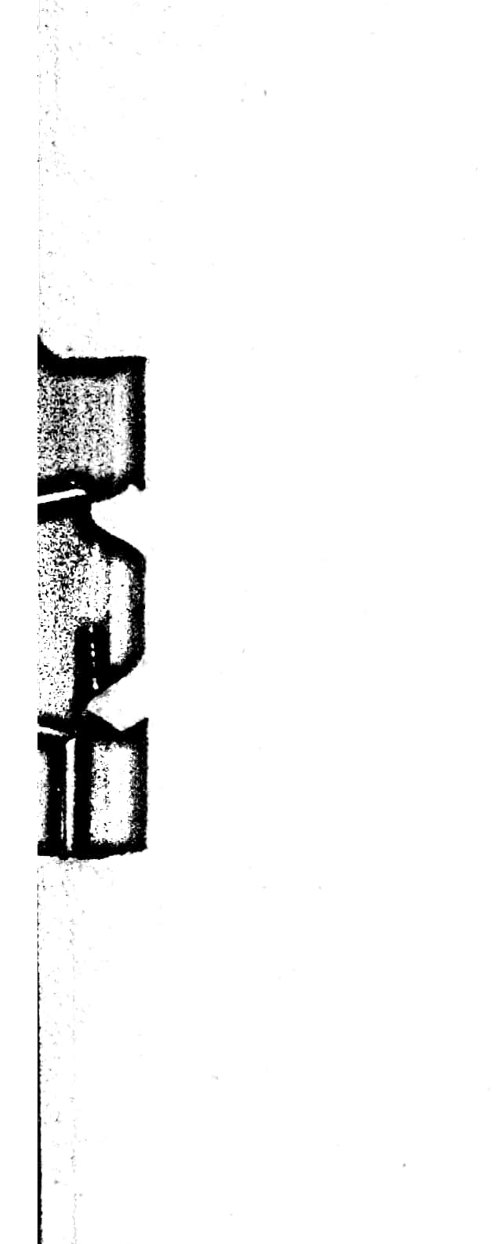


CAPITULO CUARTO

La crítica de la Religión en Gramsci[1]



1. Nuestro análisis se limita sólo a dos ediciones italianas de parte de los 33 *Cuadernos de la Cárcel* escritos por Antonio Gramsci entre 1929 y 1935: *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Torino, Editori Runiti, 1975, 424 pág.) y *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (Torino, Einaudi, 1974, 393, pág.).



A. Planteamiento general

Hay en Gramsci, por un lado, una crítica de la ***religión*** propiamente tal, y, por otro, una crítica de la ***Iglesia*** (institución), de sus ***miembros*** y de su ***doctrina***.

La fundamentación doctrinal de esta crítica no está sólo en Marx, está también en Hegel y en Benedetto Croce, todo lo cual obliga a precisar primero la particular connotación que, *a partir de esa triple fuente,* la crítica tiene en el pensamiento de Antonio Gramsci.

En un sentido hegeliano-marxiano[2], la crítica es la operatividad intelectual (y práctica) de la dialéctica. Dicho en otra forma, ella es la versión discursiva del primado de la negación, la cual es concebida aquí no sólo como un rechazo, sino, más profundamente, como *ya* la gestación *de lo nuevo*, valorado no por su calidad intrínseca, sino por su mera novedad.

Ahora bien, en el orden práctico la primacía de la nega-

---

2. Cuyos antecedentes filosóficos, teológicos y gnósticos están en Martín Lutero, Jacob Boehme e Inmanuel Kant.

ción es la del conflicto y la violencia, la cual es para Marx y Engels la partera de las sociedades.

Gramsci, por su parte, piensa que se debe criticar todo lo que ha existido hasta el presente; lo cual conduciría al conocimiento de sí "como producto del proceso histórico".

Dos citas del *Il materialismo storico* precisan esta cuestión:

1) "Una filosofía de la praxis no puede sino presentarse inicialmente en una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural dado)" (p. 11).

Marx no veía las cosas de otro modo. Su crítica de la filosofía idealista alemana, del socialismo utópico y de la economía política inglesa (especialmente), es precisamente la crítica (y la "superación")[3] del "mundo cultural dado" de su tiempo.

2) "La comprensión crítica de sí mismo se realiza... a través de una lucha de 'hegemonía' política, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para alcanzar una elaboración superior a nivel de la concepción misma de lo real" (p. 13).

Hay, en este segundo juicio de Gramsci una clara primacía de la praxis (sobre la "teoría"), y una hipoteca política del conocer y, por aquí, de la fe y la religión.

Por otro lado, en el político-filósofo italiano la crítica es llevada a cabo a nombre de la *ciencia* (y de la dialéctica), como en Marx, aun si su actitud es más "generosa" (y más fielmente dialéctica...), al propiciar una actitud receptiva en relación a lo que del "adversario" convenga asumir: "En la discusión científica —ya que se supone que lo que aquí interesa es la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia— se de-

3. Superación ilusoria e ideológica, desde luego.

4. Las teologías (marxistas) de la liberación, se sitúan en este mismo surco.

muestra más 'avanzado' quien se pone en el punto de vista que el adversario puede expresar una exigencia que debe ser incorporada, así no sea como momento subordinado, en la construcción propia. Comprender y evaluar de manera realista la posición y las razones del adversario (y a veces es adversario el pensamiento pasado), significa precisamente haberse liberado de la cárcel de las ideologías (en el sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), es decir, ponerse en un punto de vista 'crítico', el único fecundo en la investigación científica" (cf. *Il Materialismo...* p. 25).

Más allá de la "ciencia", la comprensión y evaluación del adversario constituyen la condición de su *integración* (¿o absorción?) dialéctica en el proyecto gramsciano (del marxismo, definido justamente como filosofía de la praxis)[5].

Tal vez no sea del todo independiente de esta "buena" y "científica" disposición integradora, la idea que Gramsci tiene del cristiano. Refiriéndose a la Acción Católica, a los jesuitas y a los modernistas, insinúa, de manera apenas velada, que *cristiano* es la raíz de *cretino.* Nuestro autor afirma que, en "la lengua francesa, de 'cristiano' se obtuvo 'cretino' " (*Note Sul...* p. 226).

B. ¿Qué ve Gramsci en la religión?, o ¿cómo la define?

El fundador del Partido Comunista italiano distingue entre *la* religión y *las* religiones, pudiendo ser éstas la de los campesinos, la de las mujeres, la de los intelectuales, o la de los pequeños-burgueses (*Il Materialismo...* p. 150).

En el mismo sentido, distingue entre el "cristianismo ingenuo" y el "cristianismo jesuita que se ha convertido en un puro narcótico para las masas populares" (*Il Materialismo...* p. 17).

---

5. Esta manera de ver las cosas no debiera ignorarse —o minimizarse— en una consideración prudente (y responsable) de las políticas de "la mano tendida", del "compromiso histórico", o de cualquier tentativa de diálogo, o de alianza, entre cristianos y marxistas.

El primero, juega un papel histórico *en un momento dado:* movilizar a los dirigentes (políticos) para "la actividad práctica real", con el fin de vencer "al mundo", liberándose, al mismo tiempo, "de los vaivenes especulativos que sumergen el ánimo en la duda..." (Ibid. p. 17; y pp. 22 y 23).

Huelga destacar que, en esta perspectiva, la religión, y la fe misma, no son concebidas sino como *aguijones* movilizadores que se justifican *políticamente.*

Más precisamente, Gramsci ve en la religión al menos cuatro "ingredientes": *sentido común, filosofía, utopía* e *ideología.*

1) Por una parte, la religión sería sentido común degradado, lo que no le impide afirmar a nuestro "filósofo" que "los elementos principales", y la "certeza" misma del sentido común, tienen su origen en la religión (*Il Materialismo...* pp. 64 y 150)[6].

2) Por otra parte, la religión es una *filosofía* (y una *norma,* a este título) (*Il Materialismo...* pp. 285 y 286). Pero, resulta que para Gramsci toda filosofía es política; de donde se puede deducir (lógicamente) que la religión tiene en la política su misma esencia. En todo caso, el autor italiano afirma que "puesto que la acción es siempre una acción política, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está entera contenida en su política?... Por consiguiente, no se puede separar la filosofía de la política, y se puede demostrar, además, que la elección de una cierta concepción de las cosas, y su crítica, es también un hecho político" (*Il Materialismo...* p. 7) (También p. 54).

Para Gramsci, "todo es política" (Ibid. p. 38), aun la filosofía más especulativa (Ibid. p. 88). Pero, también en el seno del catolicismo, el nexo entre el catolicismo de los intelectuales y el de los "simples" es político (Ibid. p. 11).

---

6. En realidad, la dialéctica "da para todo".

Sin embargo, esta omni-politización no impide al discípulo de Hegel que también fue Gramsci (como lo fuera Marx), concebir la filosofía y la crítica como la superación de la religión (*Il Materialismo*... p. 6). En este sentido, aquellas representan al "buen sentido", que se opone al sentido común (degradado).

3) Pero, la religión es, además, *utopía;* "la más gigantesca utopía —nos asegura Gramsci—, es decir la más gigantesca 'metafísica' que haya aparecido en la historia, ya que ella constituye el esfuerzo más espectacular de conciliar en forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica" (*Il Materialismo*... p. 116).

4) Por último, y tal vez sobre todo, "la religión es una ideología; la ideología más arraigada y difusa" (*Il Materialismo*... p. 64). Antonio Gramsci precisa a este propósito —contrastando entre ideología y ciencia— que, "en cuanto la ideología significa una particular concepción del mundo", ligada ésta a "la realidad objetiva", es decir, aquella que "es aceptada por todos los hombres", y que es "independiente de todo punto de vista meramente particular o grupal", ella (la ideología) puede ser aceptada por la filosofía de la praxis. No así, sin embargo, la ideología del sentido común, el cual "afirma la objetividad de lo real en cuanto la realidad, el mundo, ha sido creado por Dios, independientemente del hombre, antes del hombre". Esta última concepción ideológica debe ser rechazada como "expresión de la concepción mitológica del mundo" (*Il Materialismo*... pp. 64 y 65).

Por otro lado, nuestro político-filósofo distingue entre las "ideologías históricamente orgánicas... necesarias a una cierta estructura", y las "ideologías arbitrarias, racionalistas, 'queridas' ". Las primeras tienen una validez "sicológica", " 'organizan' las masas humanas, forman el terreno en el que los hombres se mueven, toman conciencia de sus posiciones, luchan, etc...". Las segundas no crean sino "movimientos individuales, polémicos etc.", aun si, como el error en relación a la verdad, no son del todo inútiles (*Il Materialismo*... p. 59).

Basándonos en esta distinción, se puede decir que, *en el mejor de los casos*, la *religión* podría situarse (y no siempre) en el primer tipo de ideología.

En otro sentido, Gramsci critica la pretensión de explicar la ideología como "expresión inmediata de la estructura" (*Il Materialismo*... p. 119). Es así como "en la discusión entre Roma y Bisancio sobre la procesión del Espíritu Santo, sería ridículo buscar en la estructura del Oriente Europeo la afirmación que el Espíritu Santo procede sólo del Padre, y en la de Occidente que aquél procede del Padre y del Hijo". Son éstas, para nuestro autor, "discusiones... ligadas a necesidades sectarias, de organizaciones" (*Il Materialismo*... p. 120). Más ampliamente, éste concibe, a partir del materialismo histórico, la existencia de "tendencias", o "fuerzas relativamente permanentes que actúan de manera más o menos regular o automática" (Ibid. p. 123)[7].

No nos engañemos sin embargo: Gramsci no separa la superestructura de la estructura. Al contrario: "su desarrollo es... íntimamente conexo y necesariamente inter-relativo y recíproco" (Ibid. p. 284). De hecho, el político-filósofo italiano reivindica, *al interior del marxismo, o filosofía de la praxis*[8], el papel de los hombres, del pensamiento, de la supeestructura, su relativa autonomía, lo cual constituye una apertura del marxismo *al interior de sí mismo* (sin salir del marxismo). Podría decirse que el autor italiano asume el desafío "epistemológico" (e indirectamente *ético*) lanzado por Engels hacia 1890, de que tanto él como Marx no han visto en el "factor económico" sino aquello que es, *"en última instancia"*, determinante de la "superestructura", y del desarrollo histórico"[9].

---

7. Como Marx, pero yendo tal vez más lejos que él, Gramsci critica el "materialismo vulgar", el cual "'diviniza' una materia hipostática". Cf. *Il Materialismo storico*, p. 204.

8. Y, por consiguiente, a partir de un materialismo economicista de base. Cf. *Note Sul*... pp. 41, 45, 46, 69 y 138.

9. Carta a Bloch, 21-22 de septiembre de 1890; y a Starkenburg, 25 de enero de 1894.

Una conclusión se impone entonces: si se cambia la estructura *todos* los elementos de la superestructura no "caen" por ello necesaria ni menos automáticamente, y esto es válido también para la *religión*, la cual, en su calidad de ideología, preserva en el pueblo (más que en la "clase culta") "el derecho de naturaleza", por ejemplo, a pesar de la mutaciones estructurales (*Il Mater...* p. 295).

Así, no se puede desconocer que hay, en Gramsci, una valoración de la *cultura*, la que si bien se enuncia al interior de la filosofía de la praxis (marxismo), era del todo ajena al marxismo anterior, incluyendo al mismo Marx, desde luego. Para Gramsci, la cultura es "una concepción del mundo con una ética conforme a su estructura" (*Il Mater...* p. 27).

C. Gramsci y Croce

Una cuestión especial se plantea aquí, a propósito de un juicio de Antonio Gramsci referido a Benedetto Croce, uno de cuyos aportes habría sido el de hacer comprender mejor la significación histórica de la filosofía de la praxis, a través de su concepto de religión. Croce denuncia la religiosidad mitológica, para valorar la religión que teniendo su tronco (o su unidad...) en la filosofía, "da al hombre la conciencia de su unidad con el Todo"[10]. Croce exhorta además a forjar una "religión nueva" ("antimitológica"), la cual deberá aportarle al hombre "el Dios que le es adecuado", un Dios *funcional* a las exigencias de lo *humano;* una religión "sumamente humana, supraindividual, pero no sobrehumana"; religión que nace "del pensamiento, pero del pensamiento que asume en sí la vida, y tiene ansia de nueva vida", que no tiene nada que ver con aquella religiosidad que, como el cristianismo, quiere ser católica. La "religión humana" es radicalmente ajena a la mitología de la redención universal, o a cualquier pretensión de trascender la contingencia y la temporalidad, lo cual no es sino una ilusión que luego se desengaña y permanece en el vacío[11].

---

10 Croce, *Etica e politica.* Bari, Laterza, 1977, p. 166.

11. Ibid, pp. 166 y 167.

Esta concepción crociana de la religión, en su radical (y hegeliano) inmanentismo, influye evidentemente en la manera como Gramsci concibe la religión. Este último alaba a Hegel por haber, con su dialéctica, excluido toda forma de *dualismo* entre realidad y apariencia, entre la inmanencia de los fenómenos y la trascendencia. Como recuerda el autor italiano, Hegel afirma que la unidad dialética se opone "a toda hipostatización del ideal en una esfera trascendente", diversa "de su realización efectiva" (*Il Materialismo...* p. 326).

La superación del dualismo o, lo que es lo mismo, la reivindicación de la inmanencia, pasa, en Gramsci, por la política y, aun, por la ciencia (una vez más): "la concepción dualista (de las cosas), y la de la 'objetividad del mundo exterior', tal como ha echado raíces en el pueblo a causa de las religiones y de las filosofías tradicionales convertidas en 'sentido común', no puede(n) ser erradicadas y sustituidas sino por una nueva concepción que aparezca en una íntima fusión con un programa político, y con una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales. No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no sea al mismo tiempo política actual, estrechamente ligada a la actividad que predomina en la vida de las clases populares, es decir el trabajo, y que no se presente, por consiguiente, dentro de ciertos límites, como necesariamente ligada a la ciencia. Esta nueva concepción puede adoptar inicialmente formas supersticiosas o primitivas, como la de la religión mitológica, pero encontrará en sí misma y en las energías intelectuales que el pueblo manifestará desde su seno, los elementos que permiten superar esta fase primitiva" (*Il Materialismo...* p. 279).

En todo caso, para Gramsci, como para Hegel, o para Marx, o aun para Croce, "el dualismo y la trascendencia están... sólo en las imágenes, y lo que es realmente enunciado no es dualismo sino dialéctica"[12]. Hegeliana o crocianamente, "reales son sólo los actos del hombre; el resto es

12. Ibid. p. 96.

metáfora"[13]. Dicho en otra forma, lo real es la *praxis*, tal como Hegel y Marx la concibieron.

Es toda la concepción gramsciana de la praxis la que está aquí en cuestión. La praxis es transformación material y política, en definitiva, del hombre mismo, considerando que la acción es siempre política (*Il Materialismo...* p. 7). Es en relación a la praxis donde el inmanentismo historicista de Gramsci aparece en toda su radicalidad, al punto que "la filosofía de la praxis es el 'historicismo' absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia" *(Il materialismo...* p. 198).

Nuestro autor es explícito a este respecto: "La filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad; pero deriva de ella en cuanto esta última se encuentra libre de todo aroma especulativo, y reducida a pura historia o historicidad, a puro humanismo", nos dice a propósito de la filosofía de Benedetto Croce. (*Il Mater...* p. 237). Con mayor precisión todavía, agrega luego que "la filosofía de la praxis es la concepción historicista de la realidad que se ha liberado de todo residuo de trascendencia y de teología, aun en su última encarnación especulativa" (Ibid. p. 238).

A mayor abundamiento, el político-filósofo descubre en Maquiavelo "una concepción del mundo original, que podría también ser designada como 'filosofía de la praxis' o 'neohumanismo', en cuanto no reconoce elementos trascendentes o inmanentes (en sentido metafísico), sino que se basa enteramente en la acción concreta del hombre, quien por necesidad opera y transforma la realidad" (*Note sul...* p. 90).

D. Gramsci y la Iglesia

El discurso gramsciano sobre la cuestión eclesial no es del todo coherente. Por un lado, denuncia la agresividad con-

13. Ibid. p. 107.

quistadora de la Iglesia en el terreno cultural, social y político. Por otro, critica la "concentración" de la Iglesia en sí misma, y su indiferencia en relación a los problemas del mundo.

Por una parte, Gramsci nos dice que la Iglesia no se interesa por el mundo, ni en cuanto a la defensa de situaciones particulares, ni en cuanto a su transformación; ella no se preocupa sino de "su particular libertad corporativa (de Iglesia como Iglesia; como organización eclesiástica), es decir, de sus privilegios, que ella misma proclama ligados a la propia esencia divina. En vistas a esta defensa, la Iglesia no excluye ningún medio, ni la insurrección armada ni el atentado individual ni el llamado de la invasión extranjera" *(Note sul...* p. 238). En este sentido, ella se ha convertido en "un partido entre otros" (Ibid. p. 237).

Por otra parte, y prácticamente en el mismo momento, el autor italiano afirma que "la Iglesia, en su fase moderna, con el impulso que ha dado el Pontífice actual a la Acción Católica[14], no puede contentarse sólo con crear sacerdotes; ella quiere penetrar al Estado (recuérdese la teoría del gobierno indirecto elaborada por Belarmino), y para ello son necesarios los laicos; se necesita una concentración de cultura católica representada por los laicos. Muchas personalidades pueden llegar a ser auxiliares de la Iglesia, más valiosos como profesores de Universidad, como altos funcionarios de la Administración, etc. que como cardenales u obispos. Al ser ampliada la base de elección de las 'vocaciones', una tal actividad laico-cultural tiene muchas posibilidades de extenderse" (Ibid. p. 255).

Frente a esto, "si el Estado renuncia a ser el centro activo, y permanentemente activo, de una cultura propia, autónoma, la Iglesia no puede sino triunfar substancialmente. Pero el Estado —constata Gramsci— no sólo no interviene como centro autónomo, sino que destruye cualquier opositor de la

14. Pío XI.

Iglesia que tenga la capacidad de limitar su dominio espiritual sobre la multitud (Cf. Ibid. p. 255)[15].

Antonio Gramsci ve en la Iglesia una especie de ave de rapiña, dispuesta, a cualquier precio, y por cualquier método, a conseguir su "libra de carne" ("así no sea al costo de que su víctima se desangre"). La Iglesia, según Gramsci, se apronta "a realizar su programa máximo" (Ibid. p. 256). Como Disraeli, nuestro filósofo ve en los cristianos a los "hebreos más inteligentes, que han comprendido lo que se debía hacer para conquistar el mundo" (Ibid.).

Ahora bien, la agresividad o la rapacidad eclesial no pueden ser contenidas; "la Iglesia no puede ser reducida a su fuerza 'normal', a través de la confutación filosófica de sus postulados teóricos, y la afirmación platónica de una autonomía estatal (no militante), sino sólo por medio de la acción práctica cotidiana, con la exaltación de las fuerzas humanas creadoras en toda el área social" (Ibid.). Y es que Gramsci considera a los católicos como avezados hipócritas ("furbi"): "sono molto furbi", aun, "troppo furbi" (*Note sul...* p. 238).

¿Y qué se nos dice, por último, de la Doctrina Social de la Iglesia, que enuncia los principios que orientan y regulan la acción social de los católicos? El político-filósofo italiano ve en esta doctrina un "complejo de argumentaciones polémicas", sobre la propiedad y otras materias (Ibid. p. 230), "sin concreción política" (Ibid. p. 237)[16]. Más aún, el "pensamiento social" de la Iglesia debe ser estudiado como un "elemento ideológico opiáceo, que apunta a mantener determinados estados de ánimo de expectativa pasiva de tipo religioso". Así, este "pensamiento" no puede ser estudiado "como elemento de vida política e histórica directamente activo" (Ibid. p. 238)[17].

"liberacionismo" latinoamericano.

15. El opositor eventual a que aquí se alude es, evidentemente, el Partido Comunista.

16. Lo que constituye, en nuestro autor, una denuncia gravísima, un pecado mortal podríamos decir, en nuestro propio lenguaje.

17. Es "abstracto", como dirá también, en términos hegeliano-marxistas, el

E. Conclusión

Concluyamos señalando que la crítica que hace el fundador del Partido Comunista Italiano a la religión, sin tener la espectacularidad de la de Marx, tiene, sin embargo, su "impulso". Sus matices, hegelianos o croceanos, refuerzan su ya radical inmanentismo historicista. Por otra parte, dichos "matices" llevan a una preocupación política (y estratégica) por *la cultura*, cuya "consistencia" y "resistencia", sin ser en definitiva irreductibles, obligan a reconocer una relativa (aunque precaria...) autonomía.

Sea como fuere, la crítica gramsciana es globalizante: ella apunta a la religión (y a la fe), a la Iglesia (y sus miembros) y al Magisterio eclesial.

CAPITULO QUINTO

Dinamismo y formas del marxismo contemporáneo

El dinamismo doctrinal y militante del marxismo, así como las formas particulares en que se ha "decantado" en la década del setenta y comienzo de los años ochenta, se sitúan indudablemente en el impulso y la orientación del "papirotazo" originario que el mismo Marx (y Engels) le propinó al mundo desde Europa hacia mediados del siglo pasado, y a los que Lenin diera luego una traducción operacional. Difusión cultural de la idea y del ideal; estructuración monopólica, política y militarmente eficaz de aquélla en las más variadas situaciones, y expansión mundial; he ahí el "programa" con que el marxismo-leninismo no ha cesado de "gratificar" al mundo desde hace más de un siglo. Es este "programa" el que nos permitirá ordenar y comprender mejor las expresiones contemporáneas que se sitúan en el surco abierto por ese mismo impulso decimonónico.

A) LA DIFUSION CULTURAL DE LA IDEA Y DEL IDEAL

En su época, Marx luchó encarnizadamente por comunicar, hacer aceptar y poner en práctica su pensamiento[1].

1. Basta con recordar su crítica al Programa de Gotha y a Lassalle, así como la pugna por hacer valer sus ideas en el seno de la 1ª Internacional, Cf. *Critiques des programmes de Gotha et d'Esfurt.* París, Editions Sociales 1966, pp. 22-50.

Lenin, por su parte, no cejó en servir ese designio, asumido por él a título de una verdadera misión, en la convicción profunda[2] que son las ideas las que mueven a los hombres y la historia. Lenin insiste en la importancia práctica de las ideas en relación, primero, a la formación de una conciencia (obrera) revolucionaria[3].

En el arco que va hoy de Gramsci a Althusser (o a sus epígonos), la convicción y la misión son la misma, aunque los métodos se hayan diversificado. Si a la convicción se le agrega aquí la voluntad (eficaz) de comunicar y hacer aceptar una cierta visión de las cosas, esta última tenderá a adquirir una mayor gravitación cultural, aun a veces rompiendo las resistencias espontáneas o reflexivas del sujeto receptor. Entre los mejores indicadores de una tal voluntad, en el caso del marxismo, podemos detectar hoy la profusión de literatura (barata) puesta a disposición de la masa potencial o actualmente lectora; la pugna por controlar cátedras universitarias, así como las tribunas de la enseñanza secundaria y, por último, la importancia acordada por los marxistas al "adoctrinamiento", tanto en el mismo mundo occidental como al interior de los países socialistas. Baste con recordar los casos de Vietnam y Cuba. En Vietnam, "el encuadramiento ideológico funciona permanentemente bajo la forma de innumerables sesiones de estudio, que sitúan la actividad semanal de las empresas, oficinas cooperativas y escuelas"; allí, "es difícil... encontrar a una persona que no haya sido sometida a la 'reeducación'..."[4]. En Cuba, Castro confundía, hacia 1968, "educación social" y "adoctrinamiento político"[5], al

---

2. Común a él y a Marx, aun si poco acorde con la dialéctica materialista profesada por ambos.

3. Cf. ¿Qué hacer?, pp. 175 y 176 (en especial). En, V.I. Lenin, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1966, pp. 117-278.

4. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 15 (marzo de 1980), pp. 16 y 17 (diario no sospechoso de parcialidad negativa hacia el marxismo, desde luego...).

5. Cf. Lee Lockwood, *Castro's Cuba, Cuba's Fidel*. New York, Vintage Books, 1969, p. 110.

que, en una u otra forma, no ha cejado de estar sometida toda la población. Desde junio de 1964 Fidel instaura un curso de "teoría y práctica del marxismo-leninismo" en todas las escuelas primarias[6].

Sea lo que fuere, cualquier sistema de ideas, y en particular las *ideologías*[7], puede expresarse de manera más o menos clara o más o menos difusa en distintos momentos, o simultáneamente en distintos sujetos. Es lo que sucede con el marxismo hoy, en cuanto éste existe de forma más bien vaga en la militancia de base, y más precisa, o aun como un *corpus* relativamente bien definido, en los que dirigen. Pero cuando es toda la sociedad, o todo el mundo —más allá de un grupo particular— los que han pasado a ser objeto de esta ideología, se puede hablar entonces de ideologización (marxista, en este caso) de la cultura (y de las culturas)[8]. En este caso, a través de la cultura, la mentira y el error "invaden el cuerpo social", para decirlo con Jacques Maritain (quien se refiere a los errores hegelianos)[9]. La polución de la cultura se prolonga en actitudes humanas y, de esta manera, desvirtúa las relaciones sociales normales. Esto afecta, en menor o mayor grado, según los casos, a las "masas" y a las *elites:* inconsciente, ingenua o "vulgarmente" a las primeras[10]; sofisticada y refinadamente a las segundas. Se trata de un *clímax* general en el que estamos inmersos; "nos bañamos" en "sentimientos - creencias - lugares comunes - ideas difusas, que se insinúan por doquier", dice Ellul. Se trata,

6. Cf. Albert Samuel, *Castrisme, Communisme, Démocratie Chrétienne en Amérique Latine.* Lyon, Chronique Sociale de France, 1965, p. 72.

7. Para precisar sobre este concepto, cf. Fernando Moreno, *Sobre el estatuto y la función social de las ideas.* En, "Tierra Nueva", N° 36 (Bogotá), enero de 1981, pp. 58-71 y, "Tierra Nueva", N° 37, abril de 1981, pp. 54-71.

8. Ligeramente modificado retomamos en lo que sigue un extracto del trabajo que publicamos en *Tierra Nueva* N° 37 (op. cit.), pp. 54-61.

9. Cf. *Le philosophe dans la cité.* Paris, Alsatia, 1960, pp. 10 y 11.

10. H. Arendt constata la creencia "vaga y abstracta" de las masas en los "elementos ideológicos" que abundaban en el siglo XIX. Cf. *Le systeme totalitaire.* Paris, Seuil, 1972, pp. 112.

hoy sobre todo, de una verdadera "invasión de conceptos, esquemas o explicaciones marxistas, aceptados como evidencias y aplicados por todos sin crítica... toda una fraseología que se impone por sí misma, por ser a la vez una certeza científica y el exacto reflejo de los hechos. No es necesario demostrar nada. Se trata de una verdad establecida y recibida en común"[11].

La extensión y profundidad del fenómeno están directamente relacionadas con el carácter más o menos dominante (o hegemónico, si se quiere) de una ideología, en un momento o en un período histórico particular. La tesis de la "ideología dominante" es de origen marxiano. En la *ideología alemana* (1845), Marx y Engels afirman que "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante"[12]. Independientemente de su tenor materialista y determinista[13], así como de la verdad o falsedad de este juicio, es un hecho constatable que hay ideologías que adquieren, en determinados momentos y circunstancias, un papel socio-cultural y político preponderante. Paradójicamente, este es el caso del marxismo, hoy, al menos en algunos lugares de nuestro planeta. Con mayor precisión, Jacques Ellul detecta "un cierto número de nociones tradicionalmente marxistas y comunistas" que "se han difundido

---

11. Jacques Ellul. *L'idéologie marxiste chrétienne,* París. Le Centurion, 1979, pp. 28 y 36 respectivamente. Este juicio puede ser ratificado hoy sobre todo en América latina; en Europa, la realidad parece haber cambiado más recientemente (1988).

12. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana.* Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 50.

13. "La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual... Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas" (Ibídem, pp. 50 y 51).

en toda la sociedad", en las que "cualquiera, aunque sea de derecha, cree espontáneamente, sin crítica". Entre tales nociones, este autor señala "la explicación económica de todos los fenómenos sociales, el materialismo de hecho, el historicismo generalizado, la liquidación del sujeto, la liberación de los tabúes morales, la puesta en cuestión de la moral dominante, la aplicación de la 'dialéctica' a todo y a lo que sea..."[14]. Ellul ve en el "compromiso por el 'socialismo-comunismo-marxismo' de los cristianos" un indicador eminente del carácter de "ideología dominante" que hoy ha adquirido el marxismo[15].

¿En qué se fundamenta la aceptación del marxismo? Sin pretender agotar la lista de factores causales o condicionantes que han llevado a que hoy día el marxismo sea la "ideología dominante", podemos enunciar algunos elementos claves, a nuestro entender, para explicar este hecho.

a. La tendencia a la inmanentización "antropocéntrica" de la cultura desde el Renacimiento italiano y la Reforma protestante, e incluso desde la Edad Media decadente (Occam). La característica común de esos momentos históricos es lo que Jacques Maritain designaba, hacia 1936, como la "*rehabilitación* antropocéntrica de la creatura"[16]. Esta, reaccionando contra el olvido a que estuvo sometida, y que caracterizó su situación en la Edad Media, comenzó a replegarse sobre sí misma y, por ende, a separarse de "su principio vivificador trascendente". "Con el Renacimiento —dice Maritain—, es el grito de su grandeza y de su belleza el que la creatura (el hombre) hace subir al cielo; mientras que, con la Reforma, es el de su abandono y su miseria. En todo caso, ya sea gimiendo o rebelándose, la creatura pide ser rehabilitada"[17]. Ahora bien, el problema no está en que haya un

14. Op. cit., p. 29.

15. Cf. Ibídem, p. 22.

16. Cf. *Humanisme intégral*. París, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), pp. 23 y 31.

17. Ibídem, pp. 34 y 33.

"humanismo clásico", sino en que este humanismo sea "antropocéntrico"[18] (e inmanentista), en que se tome al hombre como centro absoluto de sí mismo y de todas las cosas[19], en que, como dijo Marx, en 1844, el hombre sea para el hombre "el ser supremo"[20].

b. La crisis de la inteligencia, en segundo lugar. Una vez más fue Jacques Maritain quien entre los primeros y con mayor profundidad, planteó el problema. "El mal que afecta a los tiempos modernos —decía, hacia 1930— es ante todo un mal de la inteligencia; ha comenzado por la inteligencia y ha alcanzado hasta las raíces de ella"[21]. Este mal se manifiesta en la negación de la objetividad, al menos de la que se funda en un *objeto* cuyo "soporte" es una *res* extramental, que existe fuera e independiente del sujeto que percibe y conoce[22]. La "cosa" y, con ella, toda realidad, pierden sus "derechos", porque han sido negados, o se ha diluido su consistencia y "resistencia" propias. El pensamiento se hace entonces solipsista (encerrado en el sujeto), y voluntarista. Parafraseando a Marx y Engels, para aplicar al mismo marxismo la crítica que ellos creen hacerle a Stirner, se puede decir que los "fantasmas", " 'propios frutos de su cabeza' brotan de su cabeza y mandan sobre ella"[23]. Y esto es lo que caracteriza al irrealismo propio de la ideología, según Marx (!).

Pero, junto con negar el realismo natural de la inteligencia, también se niega la verdad, en la medida misma en que ésta es —al menos epistemológicamente— *adequatio rei et*

18. Cf. Ibídem, pp. 32-42.

19. Cf. Ibídem, p. 35.

20. Cf. *Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (introduction). París, Editions Sociales, 1975, p. 205.

21. *Le Docteur Angélique*. París, Desclée De Brouwer, 1930, p. 86.

22. Cf. Maritain, J.,: *Réflexions sur l'intelligence*. París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pp. 9-77 y 288-335; del mismo autor: *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*. París, Desclée De Brouwer, 1946, pp. 45-54, 137-263, y 411-415.

23. *La ideología alemana*, p. 182.

intellectus (adecuación entre la "cosa" y la inteligencia)[24]. Lo que hoy prima es el afán de *novedad,* es decir, de "lo nuevo en cuanto tal", haciendo de la verdad sólo un nuevo "accidente". De ahí que se apunte mucho más "a destruir lo antiguo que a mejorarlo, y a exaltar la originalidad de cada sujeto pensante, mucho más que a ajustar el pensamiento al objeto"[25].

De ahí también la primacía de la *verificación* (del hacerse verdad) sobre la *verdad,* y la del *signo* sobre el *ser* de las "cosas"[26].

c. En otro plano, la ideología marxista se ha beneficiado del estado de pobreza y de miseria de las "masas" en la mayor parte de la humanidad, y de la injusticia que estas situaciones manifiestan.

Quienes no tienen nada que perder, salvo sus propias "cadenas", según el mismo Marx[27], estarán siempre como naturalmente dispuestos a ganar el *todo* que se les ofrezca —"ellos tienen un mundo que ganar"[28]—, o, más bien, a alimentar en su espíritu la *ilusión* de que todo es ganable.

Complementariamente, la situación en que los desposeídos se encuentran, opera como un catalizador a nivel de la

---

24. Marx y Engels critican la supuesta conversión que haría Marx Stirner del objeto a la verdad o, más exactamente, el afirmar la verdad en el conocimiento del objeto (Cf. *La ideología alemana,* op. cit., p. 175, en particular). Sin prejuzgar el valor de las disquisiciones filosóficas de Stirner (como Marx, discípulo de Hegel), lo que esta crítica delata realmente es la superficialidad epistemológica del materialismo marxo-engeliano. No hay verdad sin objeto.

25. Maritain, J.: *Le Docteur Angélique.* pp. 107 y 108.

26. "La inteligencia moderna está más preocupada por producir imágenes y signos que por escuchar lo que las cosas son intrínsecamente. Ella se preocupa más de la verificación que de la verdad". Cf. J. Maritain, *Le philosophe dans la cité,* pp. 129 y 130.

27. Cf. K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party,* Moscow, Progress Publishers (sin fecha de edición), p. 103.

28. Ibídem.

conciencia de muchos de los mismos privilegiados. Estos vienen a reforzar a la vez la protesta y la adopción (para expresarla) de proposiciones mito-ideológicas radicales y maximalistas.

d. Encontramos así un fenómeno contemporáneo, particularmente importante por su alcance, y en sí moralmente positivo: la profundización y extensión de la conciencia moral en relación con la justicia y la igualdad[29]. Con esto se refuerza la tentación de "maximalismo", del "todo o nada", que favorece la primacía cultural de la ideología (del marxismo, en este caso). "A grandes males grandes remedios", pareciera ser el lema de una conciencia moral que se traduce finalmente en la exigencia indiscriminada de transformaciones revolucionarias.

El marxismo aparecería como la respuesta "científica" adecuada a esa exigencia, por su pretensión de ser, al mismo tiempo, la denuncia más radical de los "males" sociales, y la "oferta" definitiva en cuanto solución del "enigma de la historia"[30].

e. El contraste entre lo que "la ciencia" de la Historia (el marxismo) aparentemente revela, y la incapacidad real o imaginaria de los grupos tradicionalmente predominantes para contribuir a crear las condiciones adecuadas al desarrollo humano, delata o manifiesta un cierto *vacío* histórico, que sólo parece esperar el advenimiento de sus agentes naturales (los revolucionarios). Ante esto, la apatía o la demisión de quienes debieran haber asumido y realizado la *misión,* que su "credo" (profano o religioso) les exigía, es vista simplemente como *traición.* "El marxismo nos mete de cabe-

---

29. Recordemos simplemente que la igualdad social (de proporcionalidad) es una exigencia de la justicia, que se apoya, en último término, en la común naturaleza humana de la que participan todos sin distinción ni privilegios.

30. Para Marx, el comunismo resuelve los enigmas de la historia y sabe que los resuelve. Cf. *Manuscritos, Economía y Filosofía.* Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 143.

za en esta traición", dice Ellul, a propósito de los cristiano-marxistas. Más aún, el marxismo estaría mostrando "la mentira" de una "evangelización reductora", al proponerse de hecho la "rehabilitación de lo que el cristianismo había velado"[31].

f. Lo anterior viene reafirmado por la ideología, también difusa, del "progreso histórico" uni-lineal y necesario, heredada del siglo de las luces[32]. La ilusión de la misma ha sido alimentada por los avances de la ciencia (positiva) y de la técnica, así como por el impresionante desarrollo material del mundo industrial y post-industrial. Esta ideología conduce de suyo a olvidar, e incluso a negar, la inherencia del mal, de los defectos y problemas, en la historia. La ambivalencia concreta y manifiesta de la historia aparece aquí como *esencialmente* superable: dicho con la parábola del Evangelio de San Mateo, se tiende a arrancar la cizaña del trigo antes del tiempo de la madurez y la cosecha, es decir, en la historia misma[33].

Esta concepción del progreso histórico no es totalmente ajena al marxismo. Más precisamente, Marx hereda de Hegel una visión gnóstica y monista de la historia, en la que la época posterior es siempre "la 'verdad' de la anterior"[34]. La historia, en cuanto expresión material de la vida —como el Espíritu, en Hegel—, se auto-desarrolla, y conduce *necesariamente,* a través de cortes dialécticos, al acabamiento cualitativo de su potencialidad inmanente: el "paraíso" comunista. Concepción vulgarizada de la filosofía hegeliana, el

---

31. *L'ideologie marxiste chrétienne,* pp. 14 y 15.

32. Cf. J. Maritain: *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matieres inégalement actuelles.* París, Nouvelle Libraire Nationale, 1925, pp. 116-142, y Georges Cottier, *La mort des idéologies est l'esperance,* París, Cerf, 1970, pp. 41-61.

33. Cf. MT. 13, 24-30 y J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire,* París, Seuil, 1960, pp. 57-75.

34. Cf. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* p. 200.

historicismo marxista "se ha extendido bastante más allá de los medios propiamente marxistas"[35].

g. Pero, es la "oferta" propiamente global, que caracteriza a la ideología marxista, la que constituye "positivamente" uno de sus mayores atractivos. "Marco de referencia total" y sin lagunas[36], el marxismo pretende ser *la* respuesta a todas las interrogantes de la vida, porque se auto-define como *la* ciencia de la historia y la revelación de su "misterio"[37]. "Todo se encuentra allí y todo se explica allí"[38].

La gran clave de la que el marxismo se sirve para este revelamiento totalizador es la dialéctica hegeliana. "La flexibilidad ilimitada" de ésta permite al sistema incluir tanto lo verdadero como lo falso y "operar ante lo real todas las restituciones que le sean necesarias"[39]. En la medida en que una religión —con o sin razón— implica de suyo la respuesta más fundamental a los enigmas de la existencia, el marxismo es una especie de "religión secular"[40]. Más aún, en cierto sen-

35. G. Cottier, *La mort des idéologies est l'espérance*, pp. 49 y 48. "Es precisamente en este punto —dice Cottier— donde operan las seducciones y los equívocos del teilhardismo, para el que el progreso social y cultural prolonga la evolución del universo, desembocando, además, directamente en los destinos supremos del Reino de Dios. En esta perspectiva, el progreso ha llegado a ser un concepto cósmico, y no ya sólo cultural, o, más exactamente, lo cultural aparece aquí como la prolongación homogénea de lo cósmico, como su coronación" (Ibídem, p. 49). Tal vez mejor que a ningún otro sistema, se pueda aplicar al teilhardismo la aserción hegeliana —a propósito del desarrollo histórico del Espíritu— de que "lo secular es espiritualizado en sí".

36. Cf. J. Ellul, op. cit., pp. 30 y 33.

37. El comunismo, dice Marx, es "el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución" *(Manuscritos*, op. cit., p. 143), o, más exactamente, "resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve" (cit., en la edición francesa referida, por J. Maritain, *La philosophie morale*, p. 293).

38. J. Ellul, op. cit., p. 35.

39. J. Maritain, *La philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960, p. 286.

40. Cf. R. Aron, *Progress and Desillusion. The Dialectics of Modern Society*. Gr. Br. Penguin Books, 1972, p. 276.

tido, es una supra-religión, en cuanto no sólo se "especializa" en lo fundamental (la relación Dios-hombre como medio de salvación), sino que reivindica para sí la función de un verdadero oráculo, capaz de responder a todo, aun lo más nimio y, desde luego, a todo aquello que la misma ciencia positiva intenta penosamente analizar y descubrir.

El marxismo aparece como una solución de facilidad para "intelectuales" que, no sólo no se interrogan ya sobre la pertinencia de sus interrogantes (demasiado ideológica y culturalmente determinado, sino que han abdicado *ab initio* y es lo que les da su calidad de "intelectuales") de aquello que es, en realidad, la vida misma de toda inteligencia y de toda ciencia humana: el *ser* de las cosas[41].

h. Complementariamente, la globalidad de la "oferta" marxista se expresa también en su postulado de practicidad. La verdad y la objetividad del pensamiento no son para Marx sino un problema práctico. "Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad..."; y, si hasta ahora "los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos, de lo que se trata (en realidad), es de *transformarlo*"[42]. "Teoría-praxis", el marxismo se ofrece así como la solución del dualismo natural entre las ideas y los actos humanos y, por lo mismo, como el mejor sedante contra cualquier remordimiento de la conciencia moral. Podría decirse que el medicamento, en este caso, se vende con la garantía de su eficacia, no sólo respecto de la transformación de la sociedad, sino también del hombre mismo. En éste, en el sujeto, se anticipa la perfecta conciliación del hombre consigo mismo, que se nos anuncia colectivamente con el advenimiento del comunismo[43].

41. Cf., en general, J. Maritain, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, op. cit.; del mismo autor, *Réflexions sur l'intelligence*, op. cit.

42. Tesis 2ª y 11ª de Marx sobre Feuerbach, en *La ideología alemana*, pp. 666 y 668.

43. Cf. K. Marx, *Manuscritos*, p. 143.

Si esto es así, es porque, en una concepción demiúrgica del conocimiento, el marxismo no sólo lo ordena a la acción, "sino que hace consistir el conocimiento mismo en una actividad de trabajo, de dominación de la materia y de transformación del mundo"[44].

También aquí la dialéctica hegeliana es para los marxistas la clave operativa que une indisolublemente la teoría y la praxis. La dialéctica hace posible el análisis "científico" de la realidad y promueve la praxis revolucionaria; es un instrumento del pensamiento (y su estructura), y sirve para producir lo real mismo[45].

Desde esta perspectiva filosófica, la ideologización se traduce en una radical dialectización de la cultura.

i. A partir de esto, se comprende también la intensidad operativa del "compromiso" *(engagement)*, y el "testimonio" ejemplar que caracteriza la acción de muchos militantes marxistas (comunistas, en especial). Lo cual compensa y, en parte, oculta la instalación archi-burguesa de la *intelligentsia* marxista (ortodoxa o heterodoxa) —que piensa tanto más a la izquierda cuanto mejor se *instala* en una forma burguesa de vida—, y opera como un paradigma de comportamiento social para muchos (cristianos, en especial), a quienes urge la conciencia moral, sensibilizada por una *en sí misma* positiva exigencia de justicia social.

En todo caso, es natural, cuando *todo* se juega en la sola historia, que el compromiso político con la sociedad tienda a movilizar y a monopolizar las energías humanas, normalmente disponibles para una diversidad de tareas de suyo complementarias y jerárquicamente ordenadas. La dificul-

---

44. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.* París, Desclée De Brouwer, 1939, p. 223.

45. Cf. H. Schmitz, *Progress social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution,* p. 428. En, *"Revue Thomiste"* (Tolouse) N° 3, 1974, pp. 391-451.

tad misma de asumir esta "multifuncionalidad", sin mutilaciones ni deformaciones, contribuye indirectamente a valorar la simplicidad y aparente transparencia de la acción inspirada en la ideología marxista.

j. La simplicidad y la "transparencia" se manifiestan particularmente en el carácter "maravillosamente maniqueo" del marxismo doctrinal y militante: "Gracias a él, se sabe claramente lo que es el bien y el mal, quiénes son los buenos y quiénes los malos, y también lo que es preciso hacer para que triunfe el bien. En estas condiciones, no es raro que el marxismo (comunismo) se convierta en el esquema de referencia al que se adhiere para no perderse en un mundo de locos"[46].

Los "revolucionarios" conocen el código que les permite reconocerse entre sí, detectar y denunciar a los "otros", los "burgueses", o los "fascistas". Categorías *fourre tout,* donde se hace encajar todo (personas y "cosas") lo que no cuadra con el "credo" revolucionario.

En el mejor de los casos, —y esto no es patrimonio exclusivo de los marxistas, desde luego— la distinción seudosociológica entre el amigo y el enemigo[47] puede prestarse para encubrir la vulgaridad del maniqueísmo propiamente marxista, ostensiblemente demasiado burdo. A pesar de todo, quienes han contribuido tal vez más que nadie a alimentarlo han sido los "intelectuales" de izquierda, celosos por cuidar la operatividad de su patrimonio ideológico.

k. Más ampliamente, estos mismos "intelectuales", cuyos "maestros" han sido estudiados por un Raymond Aron[48], se han convertido en los heraldos animadores del "credo" mar-

---

46. J. Ellul, op. cit., 30.

47. Utilizada profusamente por el "realismo" político que encuentra su fuente en Maquiavelo. Cf., por ejemplo, Julien Freund, *L'essence du politique,* París, Sirey, 1965, pp. 442-633.

48. Cf. *L'opium des intellectuels,* París, Gallimard, 1955, y del mismo autor:

xista en sus distintas variantes, y han llegado a crear un clímax homogéneo (el mismo en todas partes) de verdadero terrorismo intelectual y sicológico: "todo debe situarse por obligación con referencia al marxismo"[49]. Dichos "intelectuales" se caracterizan por algunos rasgos comunes que les dan una profunda homogeneidad y unidad, a pesar de las diferencias a veces espectaculares pero casi siempre superficiales.

Primero, no hay —dicen de sí mismos, o al menos se lo dicen a sí mismos— inteligencia sino de izquierda: la verdad está en la izquierda (marxista), o, más bien, la izquierda *es* la verdad de la historia. En segundo lugar, el carácter práctico de esta verdad debe necesariamente expresarse en compromiso político: no hay —decretan— pensamiento abstracto ni neutro. Compromiso, ¿con quién? Con el Partido o con el proletariado, desde luego; a lo más, con los "pobres" (cristianos-marxistas).

Una tercera característica, es la función crítica, y también de denuncia social, que se asigna a las ideas. La llamada "teoría crítica de la sociedad" (Escuela de Frankfurt: Adorno, Marcuse, Horkheimer, Bloh, Habermas...)[50] no es, en esto, sino la expresión "científico-sociológica" más sistemática y *aggiornata* de una opción ideológica prominentemente marxista[51]. No hay "intelectual" sino *en* y *para* la denuncia,

---

Marxismes imaginaires (D'une Sainte Famille a l'autre). París, Gallimard, 1970.

49. J. Ellul, op. cit., p. 36.

50. Cf. Fernando Moreno, *Problemas epistemológicos de la Sociología crítica.* En, "Estudios Sociales" Santiago, N° 9, septiembre de 1976, pp. 59-95.

51. La denuncia —y, en ésta, la crítica *adhominem*— es esencial el pensamiento de Marx (en su estructura formal), y parece haberlo sido, sicológicamente, al mismo Marx como persona. Utilizando su propia terminología, se podría decir que fue su "primera y primordial necesidad". Crítica del "sistema" (capitalista), crítica de las ideas (parte del "sistema" para él) y crítica de los hombres. De ahí su programa intelectual y moral. La denuncia es, de alguna forma, la "estructura" de toda su obra, desde *La*

y ésta apunta en último término a los hombres mismos como sus pilares más fundamentales. Se diría que los "intelectuales" de izquierda creen a pie juntillas la "enseñanza" del "maestro" común, según la cual "la teoría es capaz de apoderarse de las masas en la medida en que ella demuestra *ad hominem,* y esto se consigue cuando se hace radical"[52].

B) EL COMUNISMO DOMINANTE Y SU FRACASO HUMANO

A la difusión de la idea y de los ideales del marxismo, que se ha traducido en una verdadera polución ideológica de la cultura, corresponde la expansión político-militar del comunismo a nivel mundial, particularmente importante en los últimos años. Paradojalmente, esta evidente progresión en el plano del poder contrasta con el no menos evidente fracaso humano del marxismo, el que se manifiesta en los planos político, cultural, social y económico (!), como radical incapacidad para responder a las aspiraciones y exigencias de los pueblos, así como para prosperar precisamente allí donde el marxismo ha germinado históricamente como "esperanza" mesiánica. ¿Cómo se podría explicar este fenómeno? Hay al menos dos factores claves que deben ser aducidos aquí: 1) la demisión moral y política de los regímenes democráticos, y de los demócratas en general, enfermos de "democratismo"[53], y 2) la "voluntad de poder", ideológicamente movilizada, propia del marxismo, y de los comunistas muy especialmente.

---

cuestión judía hasta *El Capital,* pasando por los *Manuscritos, la Contribución a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, La Sagrada Familia, La ideología alemana, La Miseria de la filosofía, El Manifiesto, La Contribución a la Crítica de la Economía Política* y *La Crítica del Programa de Gotha.*

52. *Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (introduction), 205.

53. Es decir, de una concepción y una vivencia de la democracia en la que ésta se ha hecho sinónimo de permisividad ilimitada, y en la que, por lo mismo, se ha privado (o no ha sabido otorgárselos) de los medios adecuados a su moral y legítima preservación. No es la tortura desde luego, pero sí una firme aplicación de sanciones debidas en justicia (en todos los planos) lo que aquí está en juego.

"El triunfo integral del socialismo en el mundo entero es ineluctable", proclamaba Brejnev en 1971 durante el XXIV Congreso del Partido Comunista soviético. Sin embargo, acto seguido, este mismo dirigente político anunciaba que "por este triunfo *lucharemos* sin escatimar esfuerzos" (!).

Por otra parte, no es difícil constatar la "traición de los demócratas", que confunden la libertad con el libertinaje —síquica y moralmente desarmados— y que cuando no esconden la *cabeza* como el avestruz (incapaces de "imaginar" las formas legítimas en que el "credo de la libertad" exige expresarse prácticamente), se prestan alegremente a cualquier tipo de colaboración con los enemigos de la democracia[54]. Neutralizados, o cooperantes, muchos demócratas —para decirlo en forma apenas figurada— están más preocupados de que no se les confunda con Soljenitsyn, así como de atisbar la tan deseada conversión de los comunistas a la democracia (¡los otros marxistas no se los podría ver desde luego como no-demócratas! ¡A lo más se dice que "vienen de vuelta"...!)[55], que de rescatar y preservar el *ideal* democrático y luchar con heroísmo[56] por su realización. Es ésta, sin embargo, la única manera de salvaguardar la "diferencia específica", sin caer en renuncias que se aproximan muchas veces a la traición (objetiva)[57]. Curiosamente, son estos mismos "demócratas" (luego de haberlos descrito se imponen las comillas...) los que, arrogándose el monopolio de los valores democráticos y, se diría, no satisfechos de "hacerle el juego" a

54. No desconocemos las excepciones.

55. Que los comunistas o los otros marxistas se pueden convertir a la democracia es innegable (y deseable). Pero, precisemos, marxismo, comunismo y democracia son términos que simplemente se excluyen.

56. No instalándose burguesmente en la derrota, ni siquiera en la denuncia, que se convierte a menudo en denuncio-manía.

57. Lo que no impide que con frecuencia se opere con una tranquilidad de conciencia rayana en el fariseísmo.

la izquierda anti-democrática, vienen a alimentar, por otra parte, la crítica de la derecha autoritaria, la que pierde tanto más fácilmente la perspectiva de los verdaderos valores y principios que hacen de la democracia siempre un verdadero desafío y un horizonte (más allá de cualquier régimen), cuanto más manifiestos (concretos y detectables) son las renuncias y los atentados a la democracia hechos por aquellos mismos que no cesan de invocarla para justificar sus actos o su posición política.

Así, es a nivel de los "demócratas" mismos que debe situarse al menos una de las dos causas mayores tanto de la expansión comunista como de la incapacidad para percibir el fracaso, tan contundente, de toda operatividad política de signo marxista.

Sea lo que fuere, es preciso recordar aun que, de suyo, la expansión mundial del comunismo no es sin más sinónimo de éxito. Baste con pensar en la forma cómo los marxistas vietnamitas o cambodianos han administrado "la cosa pública" y sus relaciones recíprocas; para decirlo menos eufemísticamente, los crímenes masivos[58] de unos y otros no son propiamente indicadores de éxito humano... Pero, menos espectacular aunque tal vez no menos dramáticamente, el atolladero totalitario que es el régimen cubano[59], la incapacidad administrativa en que se debaten los sucesores de Tito en Yugoslavia, la reorientación político-socio-económica en la China del post-Mao, la verdadera revolución social aún en curso en Polonia[60], así como la incapacidad manifiesta de la

---

58. Cometidos por unos y otros. Así, los vietnamitas no pueden ocultar sus crímenes (contra su propio pueblo y sus vecinos de Indochina), por haber eliminado el régimen de Pol-Pot, uno "de los más dementemente sanguinarios que el mundo haya conocido" Cf. *Le Monde Diplomatique*, Nº 16 (1980) (Edición en español) p. 14.

59. Y la huida masiva de cubanos a Miami en 1980, no hace sino manifestar dicho "atolladero". Se calcula en 120.000 el número de los que lograron escapar.

60. Tal vez sea éste el caso más espectacular del fracaso radical a nivel del hombre del marxismo. Los problemas comunes y estructurales del

Unión Soviética para cumplir los objetivos mínimos fijados por sus dirigentes, todo ello atestigua de un fracaso rotundo, sin que por eso el marxismo haya cesado en su expansión cultural, política y militar. Al revés, se diría que dicha expansión ha venido a operar como un factor compensatorio y encubridor del mismo fracaso; de la incapacidad para alcanzar niveles suficientes de desarrollo, y, más aún, de un bienestar que, a pesar de todos los problemas que históricamente lo han acompañado[61], parece a la evidencia un *bien* adquirido en y por los países "capitalistas". Es más, el fracaso del socialismo marxista se manifiesta aun en la incapacidad para erradicar la miseria, el hambre o, cuando menos, el desabastecimiento[62]. El caso soviético es, una vez más, significativo a este respecto: "el año 1981 debería haber sido el del cumplimiento de todas las promesas inscritas en el Programa del Partido Comunista soviético adoptado veinte años antes, en la época en que Brejnev y Suslov, en particular, estaban ya en el *Buró* político. 1981 debía consagrar el triunfo y el cumplimiento de los ideales comunistas: gratuidad de la vivienda y de los servicios comunes (agua, gas, calefacción), gratuidad de los transportes colectivos, gratuidad de las comidas en las empresas. En la competencia pa-

---

"socialismo" (represión, cesantía disfrazada, indigencia cultural, escasez de bienes, bajos salarios y nivel de vida...) aparecen aquí en toda su profundidad: incapacidad para responder a las exigencias naturales de desarrollo personal reinvidicadas por la población misma, y en especial por los obreros... Es expresivo de este fracaso el juicio siguiente: "Toda reflexión sobre la vida cotidiana, en los países socialistas, desemboca en el alcohol, cuyo consumo anual por habitante pasó en Polonia de 5 a 8 litros entre 1970 y 1979. Aquí se bebe para borrar la ansiedad, el tedio, las frustraciones, las desilusiones... Casi un 25% de las camas de hospital son ocupadas por alcohólicos". *L'Express*, N° 1551, 4 de abril de 1981, p. 91.

61. Problema del consumismo (no del consumo) y de la "sociedad de consumo", que un Juan Pablo II no ha cejado en denunciar hoy. Cf. Alvaro de la Barra, Jorge Rodríguez y Fernando Moreno, *Calidad de Vida*, Santiago, ICHEH, 1981, pp. 158-168.

62. Los bonos de racionamiento y las "colas" (interminables a veces) son parte ya de la vida cotidiana en los países "socialistas". Para el caso de Polonia, Cf. *L'Express*, N° 1551, 4 de abril de 1981, pp. 87-93.

ra "superar a los Estados Unidos', la Unión Soviética debía, según dicho Programa, adelantar a los Estados Unidos a partir de 1971 en la producción (por habitante) de los principales productos agrícolas..."[63]. ¡Es siempre fácil confundir los deseos con la realidad!

De hecho, es el mundo "capitalista" el que alimenta al mundo marxista (y no a la inversa), al tiempo que le aporta tecnología y capacidad inmediata de producción industrial[64]. El trigo norteamericano, por ejemplo, ha ido a aprovisionar los graneros y los hornos rusos, debido a la incapacidad del régimen para producir cereales suficientes en un territorio casi dos veces y media mayor que el de Estados Unidos, y disponiendo de una superficie estimada en 460 millones de hectáreas (o 4.600.000 Km²) cultivables[65]. El "sistema capitalista", con todos los "crímenes" que los marxistas le asignan[66] produce bienes en exceso, lo que no sólo ha llevado a menudo al despilfarro[67], sino a permitir socorrer a los habitantes del "paraíso socialista".

---

63. *L'Express*, N° 1556, 12 de mayo de 1981, p. 46.

64. Industrias "llave en mano" que Rusia (y aun China) ha comprado a Occidente (a la Fiat italiana, por ejemplo), para responder a la creciente *presión* (más que demanda) de sus habitantes, en vistas a disponer de una gama más amplia de bienes de consumo, y de mejor calidad.

65. Y con una población comparable: EE.UU. = 207 millones; U.R.S.S. = 240 millones de habitantes, hacia 1972. La superficie de la U.R.S.S. es de 22.400.000 Km²; la de EE.UU. de 9.385.000 Km².

66. En ningún caso pretendemos justificar las inhumanidades históricas del capitalismo, ni su operatividad actual allí donde ésta es dejada a su propia lógica, sin orientación, control y corrección políticos, efectivos y humanistas. Nuestra crítica, sin embargo, nada tiene que ver con la mitologización que, desde Marx, sus epígonos doctrinales y militantes han venido coccionando.

67. Ya sea el del consumismo (consumo desordenado, en que los bienes materiales se convierten de medios en fines; y el bien del hombre se confunde con el placer sensible), ya sea el desperdicio y destrucción de grandes cantidades de bienes manufacturados y alimenticios.

El trigo norteamericano (o argentino...), que va a alimentar a los habitantes de la tierra de los "soviets"[68], es también, junto a los excedentes europeos y australianos, el que fue solicitado (por no decir mendigado...) por la China Popular a través de la FAO, para socorrer a los 40 millones de seres amenazados allí por el hambre. Las 4.500.000 toneladas solicitadas por China (equivalente a la mitad del stock anual de la FAO) podría traducirse en la mayor donación humanitaria de los últimos tiempos[69]. El problema del hambre existe también en Viet-Nam, donde una agricultura rudimentaria contrasta con un ejército equipado abundantemente y con moderno material[70]. Es aun el problema de Laos comunista, el que hacia 1980 debía importar 100.000 toneladas (anuales) de arroz (!), para mantener a un nivel de subsistencia una población de 3.200.000 habitantes, en un territorio similar al de Alemania Federal[71]. Es sabido además que Cuba le cuesta a la Unión Soviética un millón de dólares diario (en promedio) para poder subsistir, y en Nicaragua ya se anuncian las "tarjetas de racionamiento" para una población a la que ciertamente desde los tiempos de Somoza no sobraba el alimento.

Pero, el fracaso del marxismo doctrinal y militante para aprovisionar y alimentar a sus "gobernados" (habría que decir más bien *dominados* y, por qué no... *oprimidos*...) manifiesta más fundamentalmente el fracaso de un sistema econó-

---

68. Cf. *Encyclopedia Britannica*. Chicago, W. Benton Publ. 1962, p. 102, Vol. 21.

69. Cf. *L'Express*, N° 1546, 28 de febrero de 1981, p. 48. En 1980, China importó, según fuentes oficiales, 13 millones de toneladas de cereales (16 millones, según otras fuentes). Cf. ibid.

70. "El trabajo artesanal y la producción doméstica dominan en las actividades de transformación y en la fabricación de los objetos manufacturados. Un sólo sector mecanizado: el ejército. Paradójica superposición de una máquina militar ultramoderna sobre una base económica pre-industrial...". Pierre Brocheux y Daniel Hemery, "Viet-Nam Exangue", p. 15. En, *Le Monde Diplomatique* (edición en español), N° 15, Marzo de 1980, pp. 15-18.

71. Cf. *Le Monde Diplomatique* (edición en español), N° 24, diciembre de 1980, p. 7.

mico (es decir de aquello mismo que debiera "producir" la abundancia, conduciendo a esa tierra que "mana leche y miel"; al "paraíso" comunista) (!), estructurado a partir de una "racionalidad" político-ideológica que constituye sin más una negación patente del sentido común y del buen sentido. Y es que es en el plano ético y político mismos donde se define más propiamente el fracaso del marxismo. La falta de aceptación, de credibilidad y, más precisamente, el rechazo de los "jerarcas" marxistas por los pueblos que sojuzgan, pueden ser apreciados ya a través de la estructura político-policial opresiva, único campo[72] en que los países comunistas pueden reivindicar un avance en relación a los otros: en realidad, allí aquellos son super-desarrollados. Los disidentes soviéticos (checoslovacos o cubanos) —que no siempre pueden hacerse oír más allá de sus fronteras—[73] dan testimonio hoy del fracaso rotundo de las "democracias populares", de la Unión Soviética, de Cuba, China, y, en general, de todo ese mundo que tiene en Marx a su "profeta" y en Lenin a su "hechicero". Decir que estos países *tienen* también problemas en relación a los derechos humanos, es simplemente escamotear la cuestión de fondo, puesto que es el sistema mismo que han estructurado ideológicamente el que constituye un atentado radical contra el hombre. La liberación prometida tiene como sujeto ideológico (no real) a un hombre inexistente: una caricatura de hombre. El hombre "genérico" ("hombre nuevo" según Karl Marx) no ha dejado de ser la gran promesa del marxismo (hoy día renovada por la "utopía" cristiana...). Más aún, se diría que los marxistas se afirman tanto más en el anuncio (de un "futuro radiante", según la feliz expresión de Zinoviev), cuanto menos pueden ofrecer

72. Salvo en lo que se refiere a tecnología espacial y de armas de guerra, para el caso de la Unión Soviética.

73. Y la mayoría ya no lo puede hacer más allá de sus tumbas, de los campos de concentración o de los hospitales siquiátricos (a que recurren en particular los soviéticos, pero también los rumanos... Cf. La acusación hecha al respecto por la Confederación Mundial del Trabajo, justificando su no asistencia al Congreso de la Unión General de Sindicatos Rumanos, que se realizó entre el 6 y el 8 de abril de 1981, bajo la presidencia de N. Ceausescu. En, *La Libre Belgique*, 2 de abril de 1981, p. 4).

en el *hic et nunc*. Las promesas que enuncian son tanto más generosas cuanto menos controlables en su realización. En términos sicológicos, el "subconsciente marxista" opera en este caso un típico fenómeno de compensación[74].

La irrealidad de este mundo tiene como contraparte el totalitarismo con sus secuelas (o pilares) de terrorización y de opresión. No basta sin embargo con esto: a nivel del sentido común (nunca totalmente negado...)[75], el mundo marxista existe a expensas del mundo "capitalista". Ya sea porque los partidos, sindicatos y grupos intelectuales marxistas de los países occidentales existen y operan en éstos sin ser coartados en el ejercicio normal[76] de su *misión;* ya sea porque, como hemos visto, la subsistencia misma del mundo marxista depende de la prosperidad del mundo "capitalista". En uno y otro caso, aquel mundo se nutre parasitariamente del "sistema" que paradojalmente pretende negar o superar.

Es este mismo parasitismo el que desde fines de la Segunda Guerra Mundial en Europa y China, y luego en el "Tercer Mundo", ha adquirido un dinamismo abierta y resueltamente expansionista. Entre el XXV y el XXVI Congresos del Partido Comunista soviético (de febrero de 1976 a febrero de 1981), el marxismo militante y dominante se ha extendido a todos los continentes. Existen hoy regímenes marxistas en el Medio Oriente (Yemen del Sur y Afganistán), en Africa (Etiopía y Angola) y en América (Cuba y Nicaragua)[77]. En cualquiera de estos casos, la impresión de lo "ya visto" (en los

---

74. Es decir, que sirve para "restablecer artificialmente un equilibrio síquico o moral que falla por otro lado". Régis Jolivet, *Vocabulario de Filosofía.* Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1954, p. 40.

75. Salvo tal vez por algunos como Cratilo (que sin embargo fue consecuente consigo mismo, privándose de hablar y contentándose sólo con mover el dedo), y Hegel, que se refugió en la ilusión gnóstica.

76. Cuando su lógica no controlada, táctica o estratégicamente, los lleva al terrorismo o a la violencia simplemente, su "libertad" (libertinaje) se ve desde luego limitada (!).

77. Cf. *L'Express*, N° 1546, 28-II-1981, pp. 45 y 46. Se podría agregar que el

otros países socialistas) se impone a cualquier observador imparcial. Se diría que los marxistas tienen una terrible dificultad para innovar modelos de sociedad diversos a los "clásicos". En realidad, lo que aparece claramente es la dificultad para variar la receta totalitaria más allá de los estrechos márgenes que tolera su efectuación.

Por otra parte, no siempre son los soviéticos mismos los agentes de la expansión. El caso de Afganistán (desde diciembre de 1979), en que la Unión Soviética se ha jugado sobre todo directamente con sus propias fuerzas, es diferente, en ese sentido, a los de Angola, Etiopía y Nicaragua, en que la Unión Soviética, en cuanto corazón y cabeza del Imperio, ha operado, si pudiera decirse, por cubano interpuesto (!). Esto es efectivo en los tres casos, aun si no en forma exclusiva. En Angola los soviéticos comienzan a hacer envíos masivos de material bélico desde julio de 1975. "Aviones, carros de combates y cañones son desembarcados por camiones y transportadores de gran capacidad (Antonov), junto con sus 'técnicos' y 'consejeros', los que serán luego seguidos por la vanguardia de las legiones castristas"[78]. 23.000 cubanos[79] van a asegurar la implantación marxista en Angola; 12.000 en Etiopía[80]. La acción militar de Cuba en Africa, que ha hecho de ese satélite de la Unión Soviética un verdadero "brazo armado de Moscú", es justificada por Castro invocando la vocación internacionalista y proletaria de Cuba, así como el carácter "latino-africano" de su población.

En Nicaragua, donde el marxismo está en vías de operar la totalitarización del sistema socio-político, ha llegado a haber

---

marxismo ha penetrado en importantes movimientos nacionalistas tales como la ETA en España y el IRA irlandés, además de los ya clásicos de "liberación nacional", en el "Tercer-Mundo".

78. *L'Express*, N° 1549, 21-III-1981, p. 73.

79. Llegó a haber 36.000, según confesión del mismo "líder máximo" (Fidel). Cf. Ibid., p. 72. La cifra real parece ser aun muy superior.

80. El total de cubanos en Africa ha superado los 50.000. Hay también en Yémen del Sur (de 5.000 a 6.000), Mozambique (1.000), Tanzania (de 500 a 800), etc. Cf. Ibid., y desde una perspectiva pro-marxo-cubana, *Le*

por lo menos unos 2.000 cubanos. Lo que hoy no deja lugar a dudas (junio de 1981) se anunciaba ya desde comienzos de la revolución sandinista contra Somoza, es decir, que allí "la tentación castrista es más fuerte que el sueño democrático"[81].

En cualquier caso, desde Nicaragua hasta Afganistán, pasando por los regímenes africanos y por los otros regímenes asiáticos, el marxismo milita y "avanza" con la "Biblia marxista-leninista" en una mano, y la "espada" en la otra[82]. La lógica de su ideología lleva como naturalmente a que los "maestros del pensamiento" cedan sus prerrogativas a los "maestros en purgas"[83].

El aggiornamento marxista

Dos nos parecen ser las expresiones contemporáneas más importantes de la puesta al día y de una cierta renovación del marxismo militante: el reclutamiento, o mejor dicho, el autoreclutamiento cristiano a la "causa" marxista, y el fenómeno designado como "eurocomunismo"[83a].

La primera de estas expresiones ha permitido al marxismo no sólo oponerse a la fe y a la Iglesia, sino aun asaltarlas, si pudiera decirse, en su propio reducto. Con los teólogos de la liberación [84] y los "Cristianos por el Socialismo" se ha operado una verdadera internalización marxista en la Iglesia, mucho más grave y más difícil de controlar que una simple infiltración.

---

80. *Monde Diplomatique* (en español) (N° 1, enero de 1979, p. 5). Aquí se habla de 40 a 45.000 "cooperantes civiles y militares" (!).

81. *L'Express*, N° 1544, 14-II-1981, p. 50.

82. Quién osaría oponérsele en estas condiciones, preguntaba el profesor chino Chang Fo Cheng. Cit, en Francois Fejto, *Chine/U.R.R.S. de l'alliance au conflit. 1950-1972.* París, Seuil, 1973, pp. 46 y 47.

83. Cf. André Glucksmann, *Les maitres penseurs.* París, Grasset, 1977, p. 119.

83a. Hoy obsoleto, al parecer (1988).

84. De G. Gutiérrez a J. Sobrino y L. Boff, pasando por J.L. Segundo o H. Assmann.

¿Cómo explicar este fenómeno? La crisis de la inteligencia unida a la crisis de la fe (la que, siendo también virtud intelectual como enseña Santo Tomás no es independiente de aquélla), se ha venido traduciendo desde tiempos del modernismo (para no remontar a la Edad Media decadente y al espíritu renacentista) en un compensatorio afán —y aun una verdadera manía— de novedad o, más precisamente, de búsqueda de lo nuevo por ser simplemente tal, o por serlo para quienes descubren por primera vez su novedad. Este espíritu neo-modernista operará como una trampa para muchos y, entre otros, para los cristianos-marxistas. Embebidos del marxismo y neo-marxismo europeos de post-guerra[85], los discípulos cristianos de Marx llegarán a leer la historia y la realidad social mundial —y latinoamericana en particular— en función del prisma ideológico en que conformaron sus inteligencias, haciendo valer, en esa misma perspectiva, las "recetas" memorizadas en aquel ideario, siempre dialécticamente disponibles para cualquier eventualidad. Sin embargo, la conformación supuestamente científica a la verdad que se postula no los ha llevado en general a renegar públicamente de su fe originaria, sino a reinterpretar sus temas para adecuarlos a las exigencias de transformación revolucionaria de la realidad, redoblando al mismo tiempo el dinamismo "práxico" que animan la utopía y la esperanza.

Es así como se han vuelto a destacar, desde una perspectiva marxista, los grandes tópicos y temas de la "utopía" cristiana: el Paraíso, el hombre nuevo, los pobres, la liberación y el Mesías. Todos estos temas son como naturalmente asumidos por esta "renovación" marxista puesto que son los mismos (más el de la Iglesia/Partido) que articulan heréticamente el discurso de Marx.

En el plano del sujeto, la lógica de este dinamismo lleva desde luego al reemplazo de la fe cristiana por la fe marxista,

85. De L. Althusser (caso de G. Gutiérrez, por ejemplo), de R. Garaudy, de A. Gramsci, de E. Bloch, y de la Escuela de Frankfurt en general (Adorno, Horkheimer, Habermas...).

a hacer de Cristo el Juan Bautista de Karl Marx[86]. El Director de la Revista *Frères du Monde* (Maillart), sintetizaba lo que, a nuestro entender, es en diversos grados común a toda la "Escuela": "Si percibiera —decía— que mi fe me separa un poco de los otros hombres y disminuye mi violencia revolucionaria, no dudaría en sacrificar mi fe"[87].

Desde aquí, no sólo la eficacia propia de la Iglesia pasa a ser radicalmente desnaturalizada[88], sino que ella misma, en una parte de su personal[89], se hace disponible a la alianza con quienes propician y animan la transformación violenta y revolucionaria de la sociedad para instaurar en la Tierra el reino socialista, visto como la realización del Reino de Dios. El interés práctico de los cristianos-marxistas en las Comunidades Eclesiales de Base —"rebautizadas" por ellos simplemente como Comunidades de Base, o como Comunidades Cristianas Populares—[90] manifiesta la existencia de una estrate-

---

86. Cf. M. Clavel, *Dieu est Dieu, Nom de Dieu!* París, Grasset, 1976. Cit., en, F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación.* Santiago, Salesianos, 1977, p. 102.

87. Cit. en, Alfonso López Trujillo, *La Teología de la liberación: aspectos esenciales, rasgos comunes, variantes etc.* (Policopiado), p. 12.

88. Habiéndose, primero, radicalmente desnaturalizado su ser mismo. Véase por ejemplo el trabajo de Leonardo Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia.* Santander, Sal Terrae, 1979, y Jon Sobrino, *Renovación de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología.* Santander, Sal Terrae, 1981. En discrepancia radical con Pablo VI *(Evangelii Nuntiandi* N° 18) se redefine la evangelización (misión propia de la Iglesia, definitoria de su eficacia específica) como el "anunciar el verdadero Dios, el Dios revelado en Cristo: *el Dios que hace alianza con los oprimidos y defiende su causa, el Dios que libera a su pueblo de la injusticia, de la opresión y del pecado".* Cf. *Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología,* (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980). Subrayado nuestro.

89. Para esta noción, cf. Jacques Maritain, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel.* París, Desclée De Brouwer, 1970, p. 237.

90. Cf. *Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología,* y la "Carta a los Cristianos que viven y celebran su fe en las Comunidades Cristianas Populares de los países y regiones pobres del mundo. (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo 1980).

gia unificada, que apunta a "concientizar"[91], a organizar (por no decir a encuadrar) y a movilizar la "base popular", en vistas a reconstruir o regenerar la Iglesia[92], a hacer de ella una "Iglesia popular"[93], instrumento adecuado a la transformación del mundo. Tales Comunidades son vistas como un "ensayo del Reino", en el que "el pueblo encuentra —se dice— un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación, y donde los pobres celebran su fe en Cristo liberador, y descubren la dimensión política de la caridad.

Las comunidades eclesiales de base, o comunidades cristianas populares, son parte integrante del caminar del pueblo (y)... ejercen dentro del pueblo de los pobres, a través de la formación de la conciencia, de la educación popular y del desarrollo de valores éticos y culturales, un servicio liberador...[94].

Más allá de estas comunidades, sin embargo, el *locus salutis* por excelencia del cristiano-marxismo ha pasado a ser la

---

91. Término acuñado por el político marxo-hegeliano brasilero Paulo Freire. Cf. *La educación como práctica de la libertad.* Santiago, ICIRA, 1973, pp. 93-110.

92. Se habla de la Iglesia "renovada" o "convertida". En el Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología de Sao Paulo, se dice sin embargo que la Iglesia "no está invitada a renovarse, sino llamada a convertirse de sus pecados personales y estructurales". ¿Manipulación subrepticia de *Evangelii Nuntiandi*? (N° 15)

93. Véase al respecto, el importante trabajo de Mons. Boaventura Kloppenburg, *Iglesia popular.* Bogotá, Ediciones Paulinas, 1977. La instrumentalización político-ideológica de las Comunidades Eclesiales de Base es patente en el caso de Nicaragua además, donde se habla del aporte específico de "la Iglesia Popular (I.P.) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) al movimiento popular". Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense* (Encuentro de Teología, 8-14 de septiembre de 1980). Managua, Centro A. Valdivieso e Instituto Histórico Centroamericano, pp. 66, 68 y 79-81, en especial.

94. Cf. *Documento Final...* (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980). Cf. además, Fernando Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecuménico de Teología,* pp. 54 y 55, en especial. En, "Tierra Nueva", N° 36, enero de 1981, pp. 51-57.

misma Nicaragua, a la cual se refiere —utilizando subrepticiamente el lenguaje de San Pablo— como la "revolución victoriosa... donde el pueblo conquistó su libertad para poder ser libre"[95], o como "un pueblo que ha conquistado su liberación"[96]. La referencia "llega al lirismo cuando se declara que la 'luz de Nicaragua penetra cada mañana en las cárceles de la represión, ilumina el camino de los pobres de la ciudad y del campo, hace temblar a los poderosos, y es un anticipo de la victoria de los pobres y oprimidos del continente' "[97]. Al límite, un obispo mexicano decía en noviembre de 1979: "He venido a Nicaragua como a un santuario para encontrarme con el Señor de la historia"[97a].

Los obispos de Nicaragua no parecen concordar con esta manera de ver las cosas, al punto de exigir[98] a los sacerdotes que han estado participando en la administración política de la "revolución" —so pena de ser declarados "en rebeldía"—, el hacer abandono de su compromiso político, y de los cargos (tres Ministerios incluidos) y tareas que conlleva. No es de extrañar que el Arzobispo de Managua, Cardenal Miguel

95. "Carta a los Cristianos..." (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980).

96. *Apuntes para una teología nicaragüense*, p. 82. Se liga explícitamente aquí Nicaragua a Canaán, la tierra de la Promesa (!). *Génesis*, 12 y 15 a 17.

97. Alocución inaugural del P. Sergio Torres (Secretario Ejecutivo de ASETT), sobre "La naturaleza y los objetivos del Congreso Ecuménico de Teología" (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980). Hasta ahora creíamos que esa luz que ilumina a "los pobres" (los de la ciudad como los del campo, los de aquí y allá, los de ayer, hoy y mañana), y "hace temblar a los poderosos", era más bien "la luz verdadera que ilumina a todo hombre", con que San Juan en el Prólogo de su Evangelio, pareciera referirse a Cristo más bien que a Nicaragua (!). (*San Juan*, 1,9).

97a. *Nicaragua* (Noticias), N° 18, 15-30 de septiembre de 1980, p. 19.

98. Carta Pastoral (4 de junio de 1981). La del 22 de octubre de 1980 (*Jesucristo y la unidad de su Iglesia en Nicaragua*) fue simplemente menospreciada, ya que "sólo ofrece... 'pistas o planes de trabajo' " (Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense*, p. 72), o porque no fue firmada por todos los miembros del Episcopado (no la firmó el Obispo de Estelí), al revés de la carta del 19 de julio de 1979, que fuera suscrita por todos.

Obando, deba admitir "con tristeza, que la Iglesia nicaragüense está divida"[99], sobre todo al considerar la expresiva y "lógica" respuesta de que fuera objeto la exigencia episcopal: "los sacerdotes que ocupan cargos en el Gobierno están al servicio de las mayorías"[100]. A partir de aquí, la Iglesia (vista como Iglesia jerárquica, como la Iglesia "de los ricos") es invitada a convertirse al servicio de los pobres, a armonizar la fe con la revolución. Pero no sólo a la Iglesia de Nicaragua, sino a "toda la Iglesia latinoamericana" se pretende recordarle (a través del diario *Le Monde...*) que "tiene que enfrentar, más allá de lo que dijo o no dijo ambiguamente en sus últimos documentos, su propia conciencia"[101]. En todo caso, los mismos "afectados" por la exhortación episcopal ni-

---

y a la qûe, dado la aparente justificación del socialismo que ella aporta, se le otorga un valor "magisterial" privilegiado. Cf. la explicación de Juan Hernández Pico, en, *Apuntes...* p. 145. El 1 de julio de 1981, los Obispos han reiterado su exhortación a que los sacerdotes abandonen sus cargos en el gobierno.



99. Mons. Obando se refiere evidentemente a la Iglesia en su "personal"; en su ser profundo, la Iglesia de Cristo no es divisible por ningún desgarro: ella es simplemente *una,* y si hubiera que recordar a los cristianos su *locus* visible en Nicaragua, esa Iglesia (la de Cristo) es la que (con todas las flaquezas que se quiera) los sucesores de los Apóstoles, los Obispos (de Nicaragua), en comunión con el Papa, encarnan y "representan" (hacen presente).

100. Declaración de los pp. Juan Hernández, Uriel Molina y Ricardo Zúñiga, en un programa de televisión. Fuera de Irán, Nicaragua es el país en el mundo que cuenta con la mayor participación de sacerdotes en el Gobierno. Si se conoce la posición de los artesanos clericales y cristianos de la revolución sandinista, esto no debe sorprender en absoluto. Cuando se ha identificado cristianismo y sandinismo, o se hace de este último un verdadero signo de los tiempos, pedirle a *estos* cristianos (y sacerdotes) tomar distancia o abandonar la revolución sandinista es, *para ellos,* como pedirles que dejen de ser cristianos... o, más precisamente, que renuncien al credo de sus "entrañas": al marxismo, que es el que los ha llevado a aquella identificación. Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense,* pp. 41 y 141 - 148, por ejemplo.

101. *Le Monde Diplomatique* (en español) Nº 6, junio de 1979, p. 21. ¿Se sabrá exactamente lo que es la conciencia de la Iglesia? Por las dudas... enviemos a lo que nos dice la Teología al respecto. Cf. Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* Desclée de Brouwer, 1951, pp. 485-500 (Tomo II).

caragüense, devuelven el tiro a los obispos, manifestando su esperanza (la de los sacerdotes colaboradores con el régimen sandinista) en una "posible rectificación en la postura de nuestros pastores —dicen— que en vez de disminuir su autoridad moral, la acrecentarían ante el pueblo"[102]. De lo que se trata en el fondo es de "sandinizar"[103] la Iglesia, o más bien de marxizarla a través del mito revolucionario sandinista.

Era previsible, sin embargo, que los sacerdotes "embarcados" en la Revolución, ya en la lucha misma contra Somoza[104], tuvieran dificultades luego para aceptar el llamado a abandonar las tareas en que se habían comprometido, en el momento mismo en que las "promesas" les parecen no sólo al alcance de la mano, sino alcanzable gracias a su misma participación. Los cristianos que colaboran en la revolución nicaragüense ven, en esa colaboración suya, la realización de su misión "religiosa". Para el P. Miguel D'Escoto, Ministro de Relaciones Exteriores de Nicaragua, "ser cristiano es ser rebelde, impulsar el cambio, como lo han hecho sandinistas". Más aún, para éste "el sandinismo fue uno de los factores

---

102. La declaración de un grupo de religiosos de Nicaragua (11 de junio de 1981). Estos se han visto "teológicamente" apoyados por una petición hecha a los obispos de Nicaragua, entre otros por H. Küng, J.B. Metz, J. Moltmann y G. Gutiérrez. (1-VII 1981).

103. Se pide a la Iglesia dejarse llevar por la "fe en la creatividad y en la capacidad de protagonismo del pueblo". *Apuntes para una teología nicaragüense,* p. 64.

105. Y cuyo "compromiso" pareciera haber sido tolerado por la Jerarquía a nombre de la "legitimación moral y jurídica" que reconocieron a la "insurrección (es) revolucionaria (s)", en una situación "de tiranía evidente y prolongada", que atenta gravemente a los derechos fundamentales de la persona y daña peligrosamente "el bien común del país". Cf. Mensaje del Episcopado al pueblo de Nicaragua. Managua 2 de junio de 1979. En DOCLA, N° 47, julio-agosto de 1979, pp. 5 y 6. El N° 31 de *Populorum Progressio,* que invocan aquí los obispos, dice, en toda su extensión, lo siguiente: "Se sabe sin embargo: la insurrección revolucionaria —salvo el caso de tiranía evidente y prolongada que pudiese afectar gravemente los derechos fundamentales de la persona y dañar peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios, y provoca nuevas ruinas. No se podría

más importantes para conquistar la cristianización de los católicos en Nicaragua... y la Iglesia cristianizada los apoyó"[105] En esta misión, cuya fundamentación define D'Escoto, los cristianos "progresistas" se ven indudablemente a sí mismos como los "artesanos" del Reino y, por supuesto, como sus elegidos, admitidos a sentarse a la derecha y a la izquierda del Señor[106], aun si "la ideología del pobre" les permite ocultar ese privilegio, o, en el mejor de los casos, no herir su "modestia" y su "generosidad".

Sea lo que fuere de esto último, los cristianos "progresistas" de América Latina ven en Nicaragua cuando menos la esperanza del Reino en la Tierra, o el gran "experimento" del Reino, cuando no simplemente su instauración. Nicaragua es el *locus* en que se fabrica por fin al "hombre nuevo". "La Natividad en la revolución. Todos unidos en el nacimiento del hombre nuevo", reza un reciente afiche nicaragüense. "Forjar este hombre, es, así, 'la gran idea del reino' "[107].

La "receta" aquí es, una vez más, Marx quien la aporta, tanto a través de la valorización cristiano-marxista "del Marx joven" (el Marx humanista, según se dice), como simplemente recurriendo a las ofertas operacionales provenientes de la misma fuente. Esta adopción es justificada a veces como un natural descubrimiento... o "redescubrimiento" (!): "Hablando muy globalmente, el marxismo asumido por el

---

combatir un mal real a costa de una mayor desgracia". Como buen discípulo de Santo Tomás, Paulo VI no ignora que "sucede a menudo en la tiranía que el nuevo tirano es más insoportable que el anterior, puesto que no suprime las antiguas servidumbres, y que en la maldad de su corazón, inventa otra". *De Regno,* Lib. I. Cap. VI (pp. 58 y 59) de la edición francesa Egloff. París, 1946. Véase en general todo este capítulo).

105. Entrevista hecha a Miguel D'Escoto por la Revista chilena *Análisis* (abril de 1981).

106. *Mateo, 20, 20-23.*

107. *L'Express,* N° 1544, 15 de febrero de 1981, p. 50.

sandinismo ha sido más que una posición de militantes y pueblo desde fuera, una importante coordenada descubierta sobre todo en la práctica de la lucha de clases en Nicaragua. Diríamos —con mayor precisión— 'redescubierta'. El FSLN muy rara vez habla de su movimiento como marxista, e incluso rara vez señala al socialismo como meta de este proceso revolucionario nicaragüense. Pero, cuando habla de sandinismo y de una nueva Nicaragua sandinista, la mayor parte de los nicaragüenses perciben que habla de alguna manera también de un tipo de marxismo y de socialismo"[107a].

En esta perspectiva, Cuba ha adquirido cada vez más el *rôle* de modelo para el sandinismo actualmente gobernante en Nicaragua. De la alianza militar y de la presencia "cooperante", se ha pasado naturalmente a la co-realización de una forma de sociedad "ya vista" (Cuba), y en gran medida probada. "El sandinismo... —se ha dicho— se revela perfectamente compatible con el modelo cubano (de hecho soviético-cubano) hacia el cual los nuevos dirigentes miran cada vez menos discretamente, y con el cual aumentan las señales de adhesión"[108]. ¿Es sólo porque "tranquiliza" el contar con un modelo 'operativo' que "permite hacer 'funcionar el país", por lo que el "modelo cubano" es asumido en Nicaragua, como de lo ha pretendido superficial e interesadamente?[109]; no es evidentemente por *homogeneidad ideológica* por lo que hay primero una alianza militar revolucionaria entre los sandinistas y Fidel Castro para derrotar a Somoza, y por lo que los "cooperantes" cubanos llegan después a Nicaragua para

---

107a. *Apuntes...*, p. 142. En su carta del 17 de octubre de 1980, los Obispos delatan la orientación marxista de la política sandinista: "Reivindicar la justicia económica es algo digno y justo. Implantar el 'materialismo ideológico y clasista', es algo muy distinto". N° 5.

108. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 13, enero de 1980, p. 18. Esta "adopción", por parte del Frente Sandinista, la preveía ya el Gobierno de Carter al reconocer que "las guerrillas sandinistas ganarían el poder e inclinarían a Nicaragua hacia La Habana". *The New York Times*, 22 de junio de 1979 (Según cita, en, *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 6, junio de 1979, pp. 24 y 25.

109. En el mismo diario *Le Monde* (N° 13, ya referido).

edificar el socialismo según su propio modelo, aceptado por unos y otros. Es por lo mismo —y no porque "tranquiliza" (!)— por lo que se adopta un modelo "operativo" particular; uno entre muchos otros disponibles...

Por lo menos en tres campos la adopción política (y ya policial y opresiva) del "modelo cubano" se manifiesta sin tapujos: el de la estatización de la economía, el de la educación y el de la militarización social. A este último respecto, es sabido que niños entre 6 y 14 años "reciben dos veces por semana entrenamiento militar, bajo la tutela de la organización de la juventud sandinista..."[110]. Se comprende así que Brejnev en su "homilía" ante el XXVI Congreso del Partido Comunista soviético (febrero de 1981), se felicita por "la victoria revolucionaria en Nicaragua"[111]. Por su parte, los cristiano-marxistas no dudan que esta victoria anuncia al mismo tiempo el Reino en la tierra.

La otra gran expresión contemporánea del *aggiornamento* marxista ha sido el fenómeno conocido como *"eurocomunismo"*. Aun si éste parece hoy bastante amagado en Europa misma, su interés para América Latina es proporcional a la importancia que en esta parte del mundo suelen adquirir ensayos que, aunque "nazcan muertos" en los centros políticos y de cultura tradicionales, son asumidos ideológicamente, o

110. *L'Express*, N° 1544, 14 de febrero de 1981, p. 50. Por otro lado, los mismos sandinistas se han referido a los 2.000 "maestros cubanos" que comenzaron a llegar a Nicaragua inmediatamente después del triunfo revolucionario (1.200 en julio de 1979, el resto hacia mediados de 1980), para participar en tareas "educativas" (ya habían incorporado 100.000 niños a éstas), y de alfabetización (campaña de 1980). Cf. las declaraciones del Ministro de Educación, Silvio Mora (del 3 de junio de 1981). El testimonio de Francisco Lacayo (Vice-Director de la Campaña Nacional de Alfabetización, y Vice-Ministro de Cultura) es elocuente: "Me llama mucho la atención que en ese momento salió la Carta Pastoral de los Obispos, y hasta una alocución del Papa apoyando la campaña de alfabetización. No se dieron cuenta de que no era simplemente enseñar a leer y escribir...". *Nicaragua trinchera teológica*, p. 331.

111. *L'Express*, N° 1548, 14 de marzo de 1981, p. 58.

para no perder el curso de la historia. En todo caso, para quien haya hurgado algo en la historia y en las tesis del marxismo, el "eurocomunismo" aparece ya en una primera aproximación como una (no cualquiera, desde luego...) respuesta y ajuste *estratégicos* frente a exigencias históricas cada vez más evidentes y apremiantes. Lo que está esencialmente en cuestión aquí es la instrumentalización de masas y grupos diversamente disponibles, así como de instituciones operables, en las sociedades democráticas. Todo lo cual no hace, una vez más, sino manifestar la particular fidelidad a la "enseñanza" de Marx y Lenin. Es una constante del leninismo la exhortación a adecuarse a las circunstancias más diversas y a ser capaz de sacar partido de cualquier situación, no sólo con tal de no renunciar a los fines revolucionarios esenciales del marxismo, sino a nombre de tales fines y en vistas a su realización. Lenin exhorta a "ser reservados, *tanto cuanto* subsista la esperanza de lograr su objetivo" (1922)[112]. Más aún, para éste no es marxista quien no está dispuesto a meterse en el barro por la "buena causa". En este sentido, los "eurocomunistas" españoles al dejar de llamarse leninistas para pasar a denominarse "marxistas revolucionarios democráticos", no eran sino demasiado fieles a Lenin y a su enseñanza.

Pero Lenin no deja de ser un revolucionario por predicar la adaptación a las estructuras "burguesas". Baste con recordar que no cree en ellas como algo apreciable de alguna forma por sí mismo (como el "reformista"); las ve como algo *utilizable* (lo que es muy diferente) y, en este sentido, no cree en ellas sino como "trampolín" para llegar a conquistar el poder. Es así como, en septiembre de 1917, Lenin declaraba que "el papel de un partido verdaderamente revolucionario no consiste en proclamar la posible renuncia a toda forma de compromiso, sino al contrario, a pesar de todos los compromisos, en la medida en que éstos son inevitables, en saber permanecer fiel a sus principios, a su clase, a su tarea revolu-

---

112. Cit. en Wolfgang-Leonhard, *L'idéologie soviétique contemporaine*. París, Payot, 1965, p. 62.

cionaria, es decir, a la preparación de la revolución y de las masas populares para la victoria por la revolución"[113]. En el mismo sentido, a propósito del "parlamentarismo", y comentando "las lecciones de Marx" sobre la Comuna de París, Lenin recuerda que no es cuestión de "abolición de las instituciones representativas y del principio de elección, sino de la conversión de esas instituciones, de centros de tertulia que son actualmente, en órganos de 'trabajo' "[114].

Por otra parte, la perspectiva de una vía electoral-parlamentaria, hacia el socialismo, que encuentra allí su matriz ideológica, tiene una primera formulación política en la "luz verde" dada por Stalin, en 1935, a los Frentes Populares, es decir, a la alianza táctica de los Partidos Comunistas (misionando entre los gentiles...) con partidos del centro político. Esta vía será ratificada más tarde, durante el XX Congreso del Partido Comunista Soviético en 1956, siguiendo la enseñanza de Marx, y las indicaciones más específicas dadas por Engels en su *Prefacio* a *La lucha de clases en Francia*, de Marx: "La ironía de la historia —decía Engels— trastorna todas las cosas. Nosotros, los 'revolucionarios', los 'subversivos', avanzamos mucho mejor con los medios legales que con los medios ilegales y las rebeliones. Los partidos del orden —como se autodefinen— encuentran su ruina en el orden legal que ellos mismos han creado...: mientras nosotros en esta legalidad, fortalecemos nuestros músculos, florecen nuestras mejillas y progresamos a maravilla"[115].

---

113. *The State and Revolution*, p. 296. En, V.I. Lenin, *Selected Works*. Moscow, Progress Publishers, 1968, pp. 264-351. "No podemos imaginar la democracia, aun la democracia proletaria, sin instituciones representativas, pero sí podemos y debemos imaginar la democracia sin parlamentarismos..." (p. 297).

114. Cit. en W. Leonhard, op. cit., p. 51.

115. Prefacio de Engels, en K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*. Roma Editori Riuniti, 1970. 81. Engels tiene razón sólo relativamente, en cuanto la democracia (único régimen, a nuestro entender, capaz de controlar al marxismo militante salvaguardando los derechos fundamentales del hombre) renuncie efectivamente a emplear los medios legítimos de su preservación y defensa de sus enemigos de dentro y de fuera.

Pero, el carácter esencialmente estratégico de las posiciones "eurocomunistas", o, más ampliamente, la historia misma del "eurocomunismo" —que no es sino la del comunismo en uno de sus momentos políticos— es también la de los "frentes" o alianzas que permitieron a los comunistas en Bulgaria, en Hungría, en Checoslovaquia y, en general, en las llamadas "democracias populares", llegar a enseñorearse del Estado y controlar todo el poder. "Que los partidos no comunistas —dice Georges Burdeau— se hayan prestado a esta maniobra, nos parece hoy de una sorprendente ingenuidad". Sin embargo, no es del todo efectivo que "en esa época faltaran los elementos de apreciación de la evolución futura de las relaciones partidarias", como lo pretende este mismo autor[116]. Tanto la relación entre bolcheviques y mencheviques —relación propiamente "partidaria"—, antes y después de la Revolución de Octubre de 1917, como las relaciones "partidarias" en la España de los años treinta (antes y durante la Guerra Civil)[117], aportan desde luego elementos suficientes para iluminar el juicio práctico, y poder así evitar la ingenuidad.

En todo caso, el experimento "eurocomunista" no es algo que cae de repente, como un aerolito desde el firmamento. Es una posición política que se sitúa en el marco de una ideología y en la prolongación de una historia. Por otra parte, si bien puede hablarse de *un* "eurocomunismo" es históricamente claro que se trata propiamente de "eurocomunis-

---

116. *Traité de Science Politique.* París, Librairie Générale de Droit et de Jurispr. 1957. p. 527 (tomo VII). Para las "democracias populares" en general, cf. la obra de F. Fejto, ya referida, *Histoire des démocraties populaires* (dos volúmenes). En ningún caso debiera entenderse nuestro análisis crítico en este punto (como en cualquier otro, más generalmente) como un argumento a favor de los actuales, pretéritos o futuros detractores de la democracia.

117. Cf. al respecto el excelente libro de Stanley G. Payne, *The Spanish Revolution.* London, Weidenfeld, 1970. Cf. también, de Ricardo Passeyro, *L'Espagne au fil de l'epée.* París, Laffont, 1976. Sobre la Guerra Civil Española en general, cf. Hugh Thomas, *The Spanish Civil War.* Gr. Br., Penguin Books, 1974. Este último libro es útil, por el acopio de datos y relatos, pero poco objetivo, si no tendencioso.

mos" (en plural), en cuanto expresiones nacionales diversificadas al interior de una común matriz. Así, entre el comunismo francés y el italiano, por ejemplo, hay diferencias históricas y *estratégicas* ciertamente importantes. *Históricamente*, ambos comunismos tienen origen diverso, y diversa también ha sido su evolución. El origen más marcadamente elitario e intelectual del segundo, dada la posición de su filósofo-fundador: Antonio Gramsci, ha condicionado de hecho, en este caso, una mayor apertura relativa en su evolución, sobre todo al comparar con el "obrerismo" extremo en que se originan y se desarrollan luego tanto el comunismo francés como el español. Desde los años veinte, desde su primer origen, la posición política del comunismo italiano va a estar condicionada por las tesis de Gramsci, lo cual facilitará, más tarde, la exigencia comunista de un "compromesso storico" entre marxistas y cristianos. Siendo en su origen más marcadamente "bolchevique", el comunismo francés, como el español, va a manifestar en su evolución una intransigencia revolucionaria mucho más acentuada, lo que se traducirá, por ejemplo, en el rechazo de la desestalinización intentada por Kruschev, en la participación de su entonces Secretario General, Maurice Thorez, en el "grupo Molotov", que complotaba contra aquél, o aun en su cuasi ruptura con Palmiro Togliatti, Secretario General del Partido Comunista italiano, partidario del "revisionismo" liderado por Kruschev. Es así como un Revel puede llegar a afirmar que es falso decir que el Partido Comunista francés haya sido siempre incondicional a Moscú; "desde 1956 fue incondicional a Stalin, pero no a Moscú"[118]. Esta fidelidad define al mismo tiempo la identidad propia del P.C. francés, y marca los límites en que éste debe moverse para seguir siendo fiel a sí mismo. Es también lo que ha fundamentado los avatares en las relaciones de los comunistas franceses con los socialistas. A este respecto, la advertencia que hacía Revel hacia 1976 es aun actual: si los socialistas son incapaces, en la oposición, de hacer renunciar a los comunistas a ciertos métodos totalitarios de discusión y de acción, de que son frecuente-

118. J.F. Revel. *La tentation totalitaire*. Paris, Laffont, 1976, p. 366.

mente ellos mismos el primer blanco, ¿qué les dará la fuerza de hacerlo el día en que la eficacia de la organización comunista se vea reforzada por la del Estado?"[119]. De hecho, el "método de los comunistas franceses se ha modificado poco: defienden de palabra las libertades, pero conservan una manera totalitaria de garantizárnoslas. Sus proclamaciones de fidelidad al pluralismo se mueven en torno a las inventivas virulentas contra quienes dudan que lo deseen efectivamente... El Partido Comunista francés arrastra en el fango, a nombre de la tolerancia, a todos los que no comparten con él la opinión, según la cual ese partido respeta todas las opiniones[120]. Piénsese además en las actitudes de matonaje e intolerancia con que los comunistas han luchado (contra los socialistas) en el seno de la Central General de Trabajadores (C.G.T.), para poner a ésta al servicio de la campaña electoral comunista en favor de Georges Marchais[121]. Más grave aún es el comportamiento nazi-racista de los comunistas frente a los trabajadores extranjeros. "He ahí el 'partido de la clase obrera y de la Internacional proletaria', que ataca a los más indefensos de los trabajadores: los inmigrados"[122].

En términos generales, el pluralismo, en todas sus "dimensiones", cambia de naturaleza para los comunistas, según que éstos se encuentren en la oposición o controlen ya el poder estatal y/o societario. Siempre que los comunistas se han encontrado en una posición privilegiada en la vía de la conquista de todo el poder —diversamente, en las "democracias

119. Ibid., p. 54.

120. Cf. Ibid., p. 368.

121. Cf. *L'Express*, N° 1549, 21 de marzo de 1981, p. 44.

122. Cf. *L'Express*, N° 1546, 28 de febrero de 1981, p. 30.

populares", en China, o en Cuba—, el pluralismo no se ha mantenido sino en base a una exigencia de estrategia o de táctica revolucionaria. En el mejor de los casos se tolera la existencia de varios partidos, con tal de que ninguno de ellos esté en la oposición, como ha ocurrido en las "democracias populares"[123]. "El objetivo de la coalición" es, entonces, el "de hacer asumir por todas las tendencias 'legítimas' del país la responsabilidad de decisiones políticas y sociales particularmente importantes, dado los objetivos del régimen. La coalición compromete a los que participan en ella, y... favorece la penetración de los principios marxistas en las normas político administrativas"[124].

Si, por otra parte, se toma como criterio de juicio la actitud de los comunistas frente a los cristianos (criterio clave y pertinente, puesto que se trata de tres países en que los cristianos han constituido tradicionalmente una fuerza política mayor), no se puede sino contrastar la "apertura" originaria —aunque no menos estratégica, desde luego— del comunismo italiano, con la veleidad estaliniana de la política de "la mano tendida" (a los cristianos) del entonces Secretario General del P.C. francés, Maurice Thorez, desde 1937. Como lo reconoce un cristiano-marxista contemporáneo, si esta política "representa algo nuevo respecto a las posiciones estalinianas de la guerra fría..., no dice nada nuevo, si nos referimos a Lenin"; más ampliamente, el mismo autor hace notar "que los partidos de la 'mano tendida' son, en su gran mayoría, leninistas"[125]. Es así como la "apertura" comunista a los cristianos no opera sino en el marco de la determinación del "internacionalismo proletario", es decir, de la dirección política del Partido Comunista soviético, con lo que significó la renuncia de éste a imponer una política maxima-

---

123. Cf. G. Burdeau, op. cit., p. 529 (tomo VII).

124. Ibid.

125. Reyes Mate, *El ateísmo un problema político*. Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 79 y 80, respectivamente.

lista y aislacionista, hacia 1934, frente al peligro fascista en Europa[126].

El contraste con el caso italiano refuerza y completa aun este mismo juicio. El "eurocomunismo" italiano tiene raíces históricas de alguna forma más profundas y más probadas que las de la episódica —y por lo demás ya superada...—[127] "apertura" del P.C. francés. El impulso del comunismo italiano ha sido, en cierto sentido, constante. En el caso francés, la política de "la mano tendida", que luego se prolongó en la experiencia de la unión entre comunistas y cristianos frente a la invasión nazi, tuvo un carácter demasiado descaradamente instrumentalizador como para ir más allá de encuentros menores, más intelectuales que políticos, y de una acción concreta (la Resistencia) de gran envergadura frente a una emergencia vital (la ocupación nazi), de naturaleza militar más que política. A la proposición hecha por Palmiro Togliatti a Maurice Thorez —a través de Garaudy— poco antes de la muerte de ambos secretarios generales de los dos partidos comunistas más importantes del mundo "occidental", en el sentido de expresar en común el desacuerdo frente

---

126. El séptimo Congreso del *Comitern,* realizado en Moscú, entre el 25 de julio y el 20 de agosto de 1935, aprobó el apoyo a la constitución de "frentes populares" entre comunistas, liberales democráticos (radicales) y otros grupos de izquierda, en los países en que fuera indispensable una amplia unión de fuerzas políticas para derrotar al fascismo. La constitución de tales "frentes" (en Francia, España y Chile), "no vino, de ninguna manera, a limitar la actividad organizada independiente, ni los fines últimos del Partido Comunista" (S.G. Payne, op. cit. p. 169). En carta enviada por Stalin a Francisco Largo Caballero, jefe del gobierno republicano español, en diciembre (21) de 1936, aquél, destacando que "la Revolución Española está haciendo su propio camino, en muchos aspectos diversa de la vía rusa", señalaba al mismo tiempo que, "es del todo posible que la vía parlamentaria resulte un medio más eficaz de avance revolucionario en España que en Rusia". Citado por S.G. Payne, op. cit., p. 295.

127. El P.C. francés ha vuelto al redil pastoreado por Moscú (!) si es que alguna vez lo ha abandonado; además de volver en general a operar políticamente de acuerdo a las técnicas "fascistas" que le son connaturales.

a las posiciones soviéticas sobre religión y arte, Thorez reaccionaba pidiendo a su vez a Garaudy decir a su "amig · Togliatti, que para un trabajo de fraccionamiento" no debía contar con él[128]. Podría decirse que, comparativamente a los italianos, a los comunistas franceses les ha faltado hipocresía y les ha sobrado cinismo. El "caso" Garaudy constituye aquí un indicador pertinente. Paladín del diálogo con los cristianos, desde una perspectiva marxista[129], Roger Garaudy[130] es expulsado del P.C. francés en 1970. Más aún, la "apertura eurocomunista" posterior de los franceses no se hace en la reivindicación de Garaudy, ni a partir de su exhortación al "diálogo". Sin participar de su ambigüedad, tampoco participa de su "impulso" o, si se quiere, de su humanismo intencional.

---

128. Cf. Roger Garaudy, *Parole d'homme.* París, Laffont, 1975, p. 113.

129. Cf. *De l'anatheme au dialogue,* París, Plon, 1965, en general.

130. Cuyo "impulso" no está exento de ambigüedad. Podría decirse que Garaudy no logra "despegar": su avión no tiene sino motor de automóvil... La ambigüedad en que se expresa su intencionalidad, afecta al corazón mismo de lo que ha constituido su lucha por una "apertura" comunista que ceda a la instrumentalización política sin renunciar al "dogma". Garaudy, que ha sido en Francia el heraldo del "diálogo" con los cristianos, no logra, finalmente, dirigirse a éstos sino según el criterio marxista del progresismo histórico horizontalista. Su concepción de la trascendencia es la de un imanentismo histórico radical (no es sino una inmanencia disfrazada de trascendencia), en que la referencia a la totalidad y al más allá en el tiempo (al más adelante, al futuro) operan como criterios definitorios claves. En este sentido, se puede aplicar exactamente a Garaudy lo que Jean Hyppolite dice magistralmente de Hegel, en cuanto a que lo "característico del pensamiento hegeliano", sería "su esfuerzo por sobrepasar el gran dualismo cristiano entre el *más allá y el más acá (en-deca).* La dialética de la religión, ¿no tiene acaso como finalidad —se pregunta Hyppolite— el alcanzar una reconciliación completa del *espíritu en el mundo y del espíritu absoluto?* Pero, entonces, no existe ya más ninguna trascendencia fuera del devenir histórico. En estas condiciones —prosigue Hyppolite— el pensamiento hegeliano —a pesar de ciertas fórmulas— nos parece muy lejos de la religión. Toda la fenomenología aparece como un esfuerzo heroico para reducir la trascendencia vertical a una 'trascendencia horizontal' ". *Genese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel.* París, Aubier-Montaigne, 1946, p. 525.

El caso español es aún el de una reacción más tardía. Aquí, la experiencia republicana, y luego la guerra civil y el franquismo (de 1936 a 1975), constituyen sin duda un condicionamiento importante. Así, el actual Secretario General del Partido Comunista español, Santiago Carrillo, sólo en noviembre de 1963 anticipaba la bienvenida a quienes quisieran acompañar a los comunistas "con la cruz", en la "marcha hacia la supresión de la explotación", que tiene "la hoz y el martillo por emblema". En el mismo sentido, el dirigente comunista español, Manuel Azcárate, escribía en 1965 (en la revista *Realidad*), que "el cristianismo puede ser una bandera, un ideal capaz de ayudar a una parte de los españoles a luchar contra la explotación, por el triunfo del socialismo"[131].

En general, y en el marco de la diversidad explicitada, tanto en Italia como en Francia y España, la "apertura" y aproximación comunista a los cristianos (en realidad, a los católicos) se ha hecho en función de necesidades *estratégicas* de uno u otro tipo: de la conquista del mundo obrero católico (sobre todo en Francia)[132], de la constitución de una gran alianza política, capaz de realizar el proyecto socialista (Italia), o, finalmente, de la "conversión" al socialismo de la "intelligentsia" cristiana, cada vez más "desencantada", más crítica del "sistema capitalista" y, en su impaciencia frente a las urgencias, a los fracasos, y a su propia inoperancia, cada vez más dispuesta a tomar prestado al socialismo marxista sus grandes tesis doctrinales y políticas. El gran empuje del "progresismo" cristiano lo ha llevado como naturalmente al marxismo, sea para encontrar en él un ambiguo "complemento" de operatividad histórica, sea simplemente para suplantar la fe cristiana por la marxista. Esto no podía dejar indiferentes a los marxistas militantes, cuya pérdida relativa

---

131. Cit. en R. Garaudy, *De l'anatheme au dialogue*, p. 120.

132. "Te tendemos la mano, católico, obrero, empleado, campesino, nosotros que somos laicos, porque tú eres hermano nuestro, y tú, como nosotros, estás abrumado por las mismas penalidades". Llamado de M. Thorez, citado en, Reyes Mate, op. cit., p. 47.

de rigidez, o aumento relativo de flexibilidad, se ha realizado en función de un mejor ajuste a las circunstancias que condicionan su eficacia política. Togliatti en especial —como Enrico Berlinguer luego— era, dice Garaudy, "perfectamente consciente del rol político de la Iglesia, como también del profundo cambio que se operaba en las masas cristianas"[133]. Más concretamente, en las tesis enunciadas por Togliatti en 1963, y asumidas luego por el X Congreso del P.C. italiano, aquél, rechazando el que "la conciencia religiosa haga necesariamente obstáculo a la comprensión y al cumplimiento de los deberes y perspectivas (que plantea la construcción del socialismo), y a la adhesión a esa lucha", afirma que "la aspiración a una sociedad socialista no sólo puede abrirse camino entre quienes tienen una fe religiosa, sino que puede aun encontrar un estímulo en la conciencia religiosa misma, enfrentada a los problemas dramáticos del mundo contemporáneo"[134]. Al carácter *instrumental* de la "apertura" enunciada por Togliatti (valoración de los cristianos en cuanto sirven a la "causa" socialista) viene a sumarse el *equívoco* propio al lenguaje marxista: "la realización del comunismo, es decir, de una sociedad sin clases —dice el mismo Togliatti—, liberando a creyentes y no creyentes del yugo del sistema capitalista, dará una realidad efectiva a los valores morales comunes a la concepción cristiana y a la concepción marxista de la sociedad y del hombre"[135].

De hecho, más que un simple complemento, el "progresismo" cristiano ha venido a significar una verdadera reanimación del marxismo en general, permitiéndole, tanto en el plano doctrinal como en el de la acción, operar a través de vías "inéditas", de senderos aparentemente prohibidos, pero en realidad no excluidos de las exigencias "práxicas" de la ideología.

---

133. *Parole d'homme*, p. 111.

134. Cit. en R. Garaudy, *De l'anatheme au dialogue*, pp. 118 y 119.

135. Cit. en ibid., p. 119.

Sin estar homogéneamente ligado al "hecho" cristiano como tal, el "eurocomunismo" (y la versión italiana muy en especial) lo *incluye* en la consideración estratégica más global de las circunstancias históricas que condicionan el éxito del proyecto socialista.

En este punto se hace necesario precisar la naturaleza de la posición "eurocomunista" en relación a sus planteamientos fundamentales, y supuestamente especificadores. Se trata de considerar sus enunciados político-doctrinales claves en confrontación con la realidad. ¿Cuáles son estos enunciados o planteamientos?

El planteamiento político más fundamental, y al mismo tiempo más general, se refiere a la aceptación expresa del "juego" y de las estructuras legal-parlamentario-democráticas, y su adecuación a ellos. Esta es, sin duda, la cuestión central, tanto por su eventual alcance político, como por ser precisamente aquí donde el "eurocomunismo" se manifiesta de manera inequívoca como la mejor expresión doctrinal y política actual del leninismo (marxismo-leninismo). Recordemos sólo que, para Lenin, "la más fiel devoción a las ideas del comunismo, debe unirse al arte de consentir todos los compromisos prácticos que sean necesarios: contemporizaciones, 'culebreos', maniobras de conciliación y de retirada, etc."[136].

Así, la inserción "racional" en la democracia puede centrarse de alguna forma en la aceptación verbal y práctico-estratégica de la estructura y funcionamiento pluralistas de la sociedad. Esta cuestión es tanto más importante cuanto que el marxismo doctrinal y militante es radicalmente antipluralista. Enunciando sus principios a nivel de lo suprapolítico, y apuntando, desde ahí, a transformar directamente la "verdad" y el "dogma" en estructura social, el mar-

136. *La enfermedad infantil del comunismo*, p. 761 (de la edición francesa). Cit., en Henri Chambre, *Da Karl Marx a Mao Tse-tung*, Brescia, Morcelliana, 1964, p. 222.

xismo tiende naturalmente a traducirse en "ideocracia", y a absolutizar lo relativo. Desde su perspectiva, toda discrepancia es un *pecado*, lejos de ser un puro error, y es condenable como tal. La "Inquisición" comunista (el Partido), guardiana de la "Verdad", se encargará de restituir la alteración de la normalidad, eliminando si es necesario al mismo "pecador". Difícilmente el verbalismo pluralista, o aun su aceptación puramente estratégica, podrían contrarrestar o corregir un impulso tan arraigado en los planteamientos doctrinales y políticos del marxismo, así no sea "eurocomunista". En todo caso, es importante destacar las condiciones en las que la aceptación y ajuste "eurocomunistas" se dan. Al menos dos órdenes de factores convergen para *presionar* tal ajuste y aceptación, a nivel de una *estrategia "racional"*. El primer orden de factores concierne al mismo comunismo como instancia política de conquista del poder estatal y societario. El segundo orden de factores toca, más específicamente, al contexto de su inserción, en cuanto condicionamiento de su eficacia. En el primer caso, hay que citar el hecho de que el movimiento comunista "occidental" ha tenido ya un desarrollo histórico significativo, con importante participación en la co-administración de "la cosa pública" y en acontecimientos históricos de gran alcance político. Por una parte, ha habido, la lucha política de comunistas y grupos democráticos contra el nazismo y el fascismo desde antes de la guerra (1939-1945), la co-participación militar en la Resistencia (caso francés, en especial), y la co-participación en la "reconstrucción" de la inmediata post-guerra. Por otra, hubo gobiernos de Frente Popular en Francia y España, y, en Italia, la administración comunal, provincial y regional, ha constituido de hecho la estrategia específica de toma del poder por parte del P.C. italiano[137]. El fracaso relativo de estas instancias, en cuanto a haber constituido vías *seguras y rápidas* de conquista del poder total por parte de los comunistas, pareciera efectivamente indicar el fracaso del "estalinismo" comunista (en la expresión de J.F. Revel).

---

137. El que bajó de la cifra récord de 34.4% de los sufragios en las elecciones legislativas de junio de 1976, a 30.4% en las de 1979. El progra-

Pero, este mismo fracaso relativo debe ser considerado en relación a un segundo orden de factores, que definen propiamente el contexto histórico condicionante de la eficacia comunista. En este sentido, se debe referir el hecho, ya percibido por Lenin, de la resistencia aparentemente irreductible de las masas obreras a convertirse al socialismo marxista revolucionario; hecho tanto más grave, cuanto que el "aburguesamiento" de éstas (en parte, y en cierta forma, descrito por Marcuse), unido a su *natural* y *espontánea repulsión* de toda "inversión" *anti-natura,* viene a redoblar su resistencia a la "oferta" socialista. Además, lo menos que se podría aceptar, al contraponer los socialismos marxistas revolucionarios a las democracias occidentales, a nivel del sentido común, del buen sentido y de una recta conciencia moral, o de un sano pragmatismo, más simplemente, es que la democracia como lo dijera Churchill, es el menos malo de los regímenes conocidos. Parece cada vez más difícil seguirse negando a asumir tal evidencia histórica, y ciertamente el sentido común y el buen sentido no han cedido totalmente sus prerrogativas frente a la inversión y torsión hegeliano-marxiana[138] que impone el comunismo, como por lo demás toda posición marxista.

Por último, en relación con esta misma cualidad de la democracia, y su reconocimiento práctico de alguna manera

ma del P.C. italiano, presentado en 1946, alabando la descentralización del "estado italiano", que estipula la Constitución republicana, hace valer, al mismo tiempo, la posibilidad de "participación en el autogobierno local", que da a "las masas populares" la división constitucional en tres instancias: Comuna, Provincia y Región. Cf. Palmiro Togliatti, *Le parti communiste italien.* Paris, Maspero, 1961. p. 128. Por otra parte, recordemos que el P.C. francés ha venido disminuyendo su votación desde las elecciones de posguerra, hasta llegar al 21% en las elecciones parlamentarias de abril de 1978 y al 15,42% en las de mayo de 1981, lo cual hace retroceder al P.C. francés en 45 años (1936) (!).

138. El sistema filosófico de Hegel, en cuyo surco se ubicará luego Marx, se construye en la negación del sentido común; negación que pretende ser concretamente eficaz, es decir, teórico-práctica. Cf. Hegel, *Scienza della logica,* Bari, Latezza. 1974, pp. 21, 22, 33 y 34 (Tomo I), por ejemplo.

forzoso, es preciso hacer notar la valorización política de los mecanismos institucionales que condicionan, facilitando o entorpeciendo, el acceso de los comunistas al poder. Entre tales mecanismos hay que citar, en especial, el sistema electoral, el parlamento y la posibilidad para grupos políticos distintos, y aun opuestos, de intercambiarse sucesivamente en el poder *(alternance)*[139], en el marco de una estructura política pluralista. Ya en 1956, en su Informe al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, Kruschev, después de Lenin, enuncia la posibilidad "de utilizar aun la vía parlamentaria para pasar al socialismo"[140]. Mecanismos como éste, en todo caso, constituyen en un sistema democrático (del que forman sustancialmente parte), la vía más probable —y tal vez la única posible— para llegar al poder mediando las alianzas adecuadas. A este respecto, la valorización estratégica, expresa y práctica, de esos mecanismos, constituye a menudo ella misma una condición de las indispensables alianzas; con la Democracia Cristiana o los socialistas en Italia, con los socialistas en Francia, y con los socialistas, y tal vez también democratacristianos, en España.

Al menos desde 1935 el recurso táctico a la institucionalidad burguesa, por parte de los comunistas, no ha dejado de estar, en una u otra forma, presente. A menudo, *presionados* por las circunstancias, se han visto *forzados* finalmente a "optar" por la vía legal-constitucional-parlamentario-democrática, cuando todo hacía ver la dificultad de proseguir "contra la corriente" y, en ese caso, de algún modo (¡oh paradoja!) contra la historia.

Lo tardío, forzoso y provisorio de la reacción ha sido especialmente evidente en el caso francés, en que el "desafío

---

139. Cuestión clave esta última, y verdadero *test* para el comunismo en particular y, en general, para el marxismo militante.

140. En, "Cahiers du Comunisme", p. 44. Cit. Por H. Chambre, op. cit. p. 251.

democrático"[141] no llevó ni siquiera a un acuerdo político estable entre comunistas y socialistas[142]. En ningún caso —pero esto es común a todo el "eurocomunismo", aun si se expresa diversamente— se ha renunciado a la primacía política, al menos vocacional (dominación, hegemonía o conducción, son en realidad aquí términos políticamente equivalentes), del Partido Comunista; a "la cláusula del partido más favorecido", según la expresión de Revel[143].

Un segundo planteamiento característico del "eurocomunismo", es la afirmación de una vía nacional específica hacia el socialismo. Teniendo en cuenta el planteamiento anterior, y el creciente desprestigio de los actuales regímenes socialistas, esta afirmación no aparece sino como una conclusión. Al mismo tiempo, se trata, en este caso, de una reivindicación histórica que ha constituido una constante en el comunismo italiano, desde Gramsci, y que el comunismo chino, por otro lado, no ha cesado de afirmar desde los años 1930, con Mao[144]. La "vía" yugoslava, por su parte, desde 1948[145],

---

141. Título de un libro de Georges Marchais, actual Secretario General del Partido Comunista francés. Cf. *Le défi démocratique*. París, Grasset, 1973. Luego de los silencios de 1976, en el XXVI Congreso del P.C. soviético, el P.C. francés fue destacado como cabeza de los "partidos hermanos" del mundo "capitalista". Su representante, Gastón Plissonier, habló incluso antes que algunos dirigentes de países comunistas, como el caso de Nicolás Ceausescu. Cf. *L'Express*, N° 1548, 14 de marzo de 1981, p. 58. Contemporáneamente, a pesar de la aplastante (y reconocida) derrota política y electoral de los comunistas franceses, y de la entrada entonces, de cuatro ministros comunistas al gobierno de Miterrand, Marchais reafirmó su fidelidad a Moscú, declarando que las estrategias pasadas aún eran las "correctas" (27 de junio de 1981).

142. La designación en 1981, de cuatro ministros comunistas por Miterrand no invalida este juicio. Simplemente, los comunistas estaban entonces "pasando la cuenta" en base a un acuerdo mínimo de coyuntura, conseguido además *in extremis*, y cuando todo manifestaba un verdadero boycot comunista de la candidatura socialista.

143. Op. cit., p. 108.

144. Cf. Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Salesianos, 1979, pp. 145-161.

145. Cf. Ibid., pp. 141-145.

como la "vía" china desde 1949, se han desarrollado buscando ajustar situaciones globales y nacionales diversas a una matriz doctrinal en gran medida común. De esta forma, es claro que la afirmación de la vía nacional no es una exclusividad del "eurocomunismo", aun si los italianos, entre otros, han proclamado con vigor y constancia su conveniencia o su necesidad. Así, por ejemplo, el programa de 1946 del P.C. italiano propicia "una vía italiana concreta hacia el socialismo" (expresión de Togliatti), que surja "de la experiencia de toda la nación"[146]; esta "vía", decía Togliatti, "fue... sugerida por las cosas mismas, por las circunstancias en las que Italia se encontraba entonces"[147]. Más ampliamente, el mismo dirigente exhortaba en 1964 a seguir "una multiplicidad de sendas hacia un objetivo único, en la solidaridad inconmovible y plena del movimiento comunista entero, obviamente incluyendo a la Unión Soviética"[148].

Pero, la afirmación de la especificidad socialista nacional se da estrechamente ligada a la ruptura del "cordón umbilical" con Moscú. Fenómeno, como el anterior, no específico del "eurocomunismo", puesto que ya Yugoslavia había roto con Moscú en 1948, China después, hacia 1955, y el mismo Togliatti hablaba de "comunismo policéntrico", en 1958. Más tarde, quien más claramente manifestó el corte con el comunismo soviético fue el entonces Secretario General del Partido Comunista español, Santiago Carrillo, el que, denunciando "el Santo Oficio" que opera en el Comité Central del P.C. soviético, llegó a decir que "el movimiento comunista mundial ya no es una religión, y Moscú no es más Roma".

En todo caso, tal ruptura no debería llevar a olvidar que los comunistas no son totalitarios por ser moscovitas, sino

146. Cit. en P. Togliatti, op. cit., p. 119.

147. Ibid., p. 118.

148. Cit. por Federico Alessandrini en "L'Osservatore della Domenica". Ref., en *El Mercurio* (Santiago), 8 de julio de 1977, p. 11.

por ser marxistas. Es un hecho, sin embargo, que con Moscú era condición obligada de la posibilidad de la especifidad, o de la "Vía nacional al socialismo"[149]. Es importante destacar aquí —como antes a propósito del ajuste democrático— las condiciones históricas en que se da dicho corte. A la rigidez de la "ortodoxia" moscovita para ceder sus privilegios de liderazgo político y de vía modelo hacia el socialismo (la invasión de Checoslovaquia, en agosto de 1968, es uno entre muchos "indicadores" en este sentido) se une al creciente desprestigio del "modelo" soviético, debido tanto al autodevelamiento de sus propias prácticas como a la acusación hecha desde perspectivas humanistas y democráticas. En el desprestigio de la Unión Soviética convergen una serie de factores tan importantes y variados como para hacer prácticamente insostenible ya no sólo la defensa de "Moscú", sino aun el depender políticamente de un tal centro. A la denuncia del terrorismo y la opresión staliniana hecha por Kruschev en 1956, durante el XX Congreso del Partido Comunista soviético, se ha venido a unir más recientemente la denuncia de un Sol jenitsyn, que afecta en realidad al sistema soviético como tal, y a su matriz doctrinal marxista. En este sentido, es indudablemente utilizar un eufemismo —como ya lo señalamos— el decir que la Unión Soviética tiene problemas de derechos humanos; ¡como si estos problemas pudieran superarse al interior de un tal sistema político! Es este sistema mismo el que está construido sobre la negación radical de lo humano. Hungría 1956, o Praga 1968, no hacen sino complementar *ad extra* lo que el marxismo soviético realiza *ad intra*[150]. La "cortina de hierro" separa de hecho dos mundos, uno de los cuales, el mundo comunista, mantiene a sus súbditos en una servidumbre cada vez más evidente y difícil de ocultar. Stalin, Hungría, Praga... no son hechos aislados ni accidentales, son parte de un "sistema" político y doctrinal, y resultado lógico de su desarrollo histórico. Su rechazo es hoy la condición misma

---

149. El caso de Polonia es hoy una prueba dramática de esto.

150. Cf. por ejemplo, W. Leonhard, op. cit., p. 54, en especial.

del prestigio o de la "buena reputación", como lo comprendiera un Garaudy al cortar con su "momento" estaliniano (de 1933 a 1956, según propia confesión)[151], con la consecuencia que, al pretender sacar las conclusiones prácticas de ello, fue simplemente expulsado del Partido Comunista francés (1970)[152]. También aquí los comunistas italianos se han —y con mucho— adelantado a los franceses, y aun a los españoles[153]. El hecho, en todo caso, es que "los comunistas de Occidente rechazan los ataques y ganan votos separándose de los países del Gulag, los que los comprometen a los ojos de sus electores"[154].

En síntesis, el relativo corte con Moscú, como la aceptación expresa y estratégica de la vía legal-parlamentario-democrática (de la vía "burguesa", si se quiere), se hace siempre de manera ocasional, tardíamente y al límite de lo insostenible.

Por último, un cuarto planteamiento común a los "eurocomunismos" es la renuncia "formal" a la tesis política de la "dictadura del proletariado". Planteamiento que si bien es no menos estratégico que los anteriores, tiene sin embargo una mayor connotación doctrinal. Para soslayar, en este caso, el fácil "juego de palabras", o lo puramente nominal, es preciso responder primero a la pregunta clave de a qué se está efectivamente renunciando al dejar de lado la tesis de la "dictadura del proletariado". Una vez más, el *test* debe ser doctrinal y empírico. Para Marx (y Engels)[155] la "dictadura

---

151. Cf. *Parole d'homme*, p. 119.

152. Uno de los tres puntos fundamentales del desacuerdo que motivó la expulsión de Garaudy del P.C. francés fue su crítica del sistema soviético como "una perversión del marxismo", (opinión de Garaudy), el que no correspondería "en absoluto a las aspiraciones de nuestra época". Cf. Ibid., p. 127.

153. Los ataques del comunismo soviético a Santiago Carrillo en el período de Breshnev, no expresan sino la crítica global a las posiciones "eurocomunistas", hechas en función de su eslabón más débil, y de un verdadero "chivo expiatorio".

154. R. Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris, Laffont, p. 97.

155. Cf. La Carta de Marx a J. Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852.

del proletariado" es ante todo un *corolario* doctrinal y práctico del *principio* clave de la "lucha de clases", concebido como textura y motor de la historia. Por lo mismo, renunciar a la "dictadura del proletariado", sin renunciar a la "lucha de clases", es renunciar a una fórmula sin abdicar en nada de lo esencial[156]. Sea cual sea el nombre que se le dé, o que se le calle, en la doctrina marxiana y marxista la "lucha de clases" conduce necesariamente al dominio (dictadura, hegemonía... u otra expresión para el caso equivalente) de una clase por otra, es decir, al dominio del proletariado. Ningún comunismo hasta hoy ha renunciado a este privilegio. A lo más, se acepta el principio del co-gobierno (democrático), en el supuesto, desde luego, que por ahí se llegue a la reestructuración de la sociedad según los principios del socialismo marxista. O, se apuesta al principio "burgués" de la mayoría, a fin de *imponer* por esta vía el modelo socialista. Históricamente, la "renuncia" a la "dictadura del proletariado" como objetivo explícito del comunismo, había sido hecha ya por los comunistas españoles durante la Guerra Civil. A este respecto, el diálogo entre Manuel Azaña, Presidente de la República Española, y los tres dirigentes marxistas ("La Pasionaria", Checa y Comorera) que fueron recibidos por él, el 13 de octubre de 1937, ahorra cualquier comentario: "Su partido no está satisfecho de la política de Gobierno —dice Azaña a los comunistas—, porque creen descubrir en los socialistas una tendencia a la dictadura... mientras que ellos, los comunistas, no son partidarios de ninguna dictadura, aun si la del proletariado figura en su programa. 'Supongo, les dije riendo (Azaña), que eso de la dictadura del proletariado lo habrán ustedes aplazado por una temporadita'. 'Sí, señor Presidente (los comunistas), porque nosotros tenemos sentido co-

---

156. "Los documentos de los dos partidos comunistas, de Italia y Francia, especialmente su declaración común, del 15 de noviembre de 1975, obligan a concluir que se renuncia únicamente al concepto, pero que se siguen persiguiendo objetivos cuya consecución tendría como consecuencia la destrucción de la democracia y la supresión de los derechos fundamentales humanos". Mandred Spieker, *Cristianismo y eurocomunismo, ¿Anatema o diálogo?,* p. 54. En "Tierra Nueva", Nº 22, julio de 1977, pp. 47-61.

mún' "[157]. Se puede decir que "la Pasionaria", y los comunistas españoles en general, "se adelantaron en cuarenta años a Berlinguer y a Marchais"[158].

Por otra parte, la misma renuncia explícita a "la dictadura del proletariado" fue hecha por el Secretario General del Partido Comunista checoslovaco, Klement Gottwald, en 1945, cuando Checoslovaquia era todavía gobernada por una coalición de partidos[159], y en vistas a justificar estratégicamente dicha forma de gobierno (¡muy provisoria, desde luego!)[160]. Así, frente a los hechos mismos, se puede decir con Aron que "el abandono de la fórmula de la dictadura del proletariado no significa nada"[161]. Esto lo entendía bien, tanto en el plano teórico como en el de la acción, un Francisco Largo Caballero, por ejemplo, Ministro socialista de la República española, quien recordando el carácter ineluctable que desde una perspectiva marxista tiene la "dictadura del proletariado", declaraba que "la toma del poder político significa controlar todos los recursos del Estado", y que "para llevar a cabo esta tarea es indispensable que un gobierno socialista cree sus propios instrumentos, y, esto, nos guste o no, es la dictadura del proletariado"[162].

En todo caso, "la conversión deseable" de los partidos comunistas "está aun por demostrarse" independientemente de

---

157. M. Azaña, *Obras Completas.* Vol. 4, p. 819. Cit., R. Passeyro, op. cit., p. 207.

158. R. Passeyro, op. cit., p. 207.

159. Cf. R. Aron, *Plaidoyer...* p. 98.

160. En 1948 Gottwald dará un golpe de Estado Comunista (minoritario) que lo entronizará como jefe del Gobieno y del Estado, y amo de Checoslovaquia. Cf. F. Fejto. *Histoire des démocraties Populaires,* París, Seuil, 1972, pp. 208-221 (Tomo I).

161. R. Aron, *Plaidoyer...,* p. 98.

162. Publicado en la Revista *Claridad,* 23 de noviembre de 1935. Cit. en S.G. Payne, op. cit., p. 172. Cf. también en p. 106, la citación del discurso de Largo Caballero ante una concentración en Madrid, en julio de 1933.

los temores soviéticos[163]. Lo que más importa, no es el que los "eurocomunistas disimulen o no sus objetivos", sino "las consecuencias, probables o fatales, de sus prácticas o de sus ideas"[164]. Tales consecuencias no podrían no ser consideradas desde una perspectiva política democrática y razonable; más aún, la prudencia y el buen sentido exigen considerarlas en función de la efectiva práctica histórica del comunismo, así como a la luz de las legítimas conclusiones que dicha práctica autoriza a sacar. Tal vez nadie ha expresado mejor que Revel, en nuestros días, el juicio del buen sentido frente al hecho comunista. Citemos *in extenso* algunos párrafos especialmente lúcidos: el "comportamiento de los partidos comunistas en los países democráticos —dice Revel— es comparable al de los misioneros en país pagano; deben arreglárselas con las supersticiones locales y aceptar un cierto sincretismo religioso. Sin embargo, esta tolerancia no podría ser definitiva... parece inevitable que un poder ya convencido de poseer la Verdad absoluta, o de defender el único interés legítimo en política, no se sienta con el derecho y el deber de imponerlos por todos los medios, piense lo que piense la opinión pública, o mejor aun, impidiendo que ésta piense... El respeto del pluralismo —prosigue Revel—, el de los intereses y de los valores, tanto al interior de un mismo grupo como en las relaciones con otros grupos, es aquí una anomalía. La intolerancia y su corolario, la violencia considerada legítima, constituye la norma, el caso más frecuente. Así mismo, la aceptación verbal y periódica..., por parte de los comunistas de Occidente, de las libertades fundamentales y de la 'alternancia en el poder', no puede ser considerada sino como una concesión táctica, ventajosa, puesto que el comunismo es minoritario en las democracias liberales. El pluralismo político tiene inconvenientes cuando se está en el poder; cuando se está en la oposición no presenta sino ventajas. ¿Por qué no explotarlas? Pero los derechos de la oposición y del individuo, instrumentos de la lucha contra el poder, no podrían ser conservados en una sociedad socialista,

163. Cf. R. Aron, *Plaidoyer...*, p. 99.

164. Ibid., p. 21.

puesto que nadie debe luchar contra un poder justo. No se trata entonces de derechos definitivos. Si los comunistas pensaran de otra forma, no serían serios"[165].

El desafío permanente del marxismo consiste en adaptarse a las circunstancias en los límites de lo esencial, y *para* preservarlo y realizarlo. Aquí, la "elasticidad" *a nivel de los medios* participa de la ilimitación propia a la dialéctica hegeliano-marxiana, y encuentra su sentido y su justificación, en último término, en la concepción marxiana del hombre. Una vez que éste ha sido rebajado a no ser sino un ente colectivo-trabajador, todos los ajustes y manipulaciones, en cuanto medios eficaces para lograr los "fines" propuestos, son legítimos y, más aún, deben ser operados. El hombre aparece aquí desgarrado entre su aniquilamiento y su "endiosamiento"; ambos —o si se quiere su relación dialéctica— llevan a una permisividad ilimitada en la vía de su manipulación. Frente a esto "¿Qué derecho tengo yo —se preguntaba en 1956 el filósofo polaco Leszek Kolakoswki— de renunciar en el presente a los más altos valores de la existencia humana, a nombre de aquella dialéctica especulativa del futuro?". Los comunistas, prosigue, "se han enamorado tan profundamente de la generación venidera, de la humanidad por venir, que apenas si han dejado algo de amor para los que viven en el mundo actual"[166].

La tarea exultante de los partidos comunistas está en definitiva orientada hacia la "creación" del "hombre nuevo" y de la sociedad nueva (el comunismo). Es esta pretensión la que marca los límites de su "apertura". "El Partido, cuando está en la oposición, no puede por consiguiente transformarse, ni aun por maquiavelismo, en un sentido y hasta tal punto que esa transformación lo volviera inepto para el ejercicio de su futura responsabilidad. El debe, en el seno de la so-

---

165. *La tentation totalitaire*, pp. 42, 43 y 44.

166. Cit., en, Arthur P. Mendel, *The Rise and Fall of "Scientific Socialism"*, pp. 101 y 102. En, "Foreign Affairs", vol. 45, N° 1, octubre 1966, pp. 98-111.

ciedad liberal, ser y permanecer el reflejo por anticipación, el prototipo miniaturizado de la sociedad por venir, que se esfuerza por instaurar..."[167]. Es lógico, por consiguiente, suponer que si los Partidos Comunistas occidentales se adaptan, no es porque hayan cambiado su naturaleza; es, al revés, *para* seguir siendo fieles a sí mismos, en una perspectiva política de acceso al poder en las sociedades "capitalistas", cuya radical transformación es, al mismo tiempo, engendramiento de la humanidad nueva.

Por una paradoja histórica, las exigencias "dialécticas" del comunismo *aggiornato* (o "eurocomunismo") lo llevaron a la negación concreta y relativa[168] de su pasado para mejor asegurar su implantación definitiva y total en el futuro. Enriquecido de sus contradicciones históricas, el porvenir comunista es como el fruto que estaba ya entero en el capullo[169], pero cuyo desarrollo ineluctable (necesario) exigía pasar por sucesivas y enriquecedoras negaciones[170].

---

167. *La tentation totalitaire*, p. 53.

168. Y esto es ortodoxia marxiana simplemente, ya que para Marx —discípulo de Hegel— las contradicciones concretas por ser "históricas" ("reales") son parciales y relativas, en el sentido que no sólo se eliminan las "incoherencias", sino que aun se desarrollaría "un modus vivendi", una forma en la que pueden existir una al lado de la otra. "Este es generalmente —dice Marx, a propósito de la distinción entre mercaderías y monedas— el modo como se reconcilian las contradicciones reales". *Capital*, Moscú, Progress Publ., 1965, pp. 103 y 104 (Vol. I).

169. Entre el botón, la flor y el fruto hay compatibilidad dialéctica, puesto que "al mismo tiempo, la naturaleza fluida de estas formas, hace de ellas momentos de la unidad orgánica en la cual no sólo se rechazan, sino que ahí una es tan necesaria como la otra, y esta igual necesidad constituye la vida del todo". Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit, París, Aubier-Montaigne*, p. 6, Tomo I (sin fecha de edición).

170. "El cambio dialéctico nos prohibe eliminar pura y simplemente las antinomias que se enfrentan. Nos prescribe al contrario realzarlas de tal forma que se encuentren 'suprimidas —al— mismo-tiempo-que-son-conservadas'". (Cf. Heinz Schmitz, *Progrés social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution*, p. 440. En "Revue Thomiste" —Toulouse—, Nº 3, 1974, pp. 391-451). Como en Hegel, también en Marx la dialéctica comporta enriquecimiento en base a negaciones su-

Sin embargo, la paradoja no termina ahí, y es, si pudiera decirse, redoblada con el hecho de que el comunismo viene de alguna forma a asumir el "capitalismo" para afirmarse históricamente. La exigencia ideológica (cuyo principio está en Marx, pero cuya fundamentación inmediata está en Lenin) de acordarle entonces a aquél un "certificado" de provisoria e instrumental aceptabilidad, aparece reforzada por la "necesidad" histórica de ubicarse prácticamente en la vía de la eficacia y del "progreso".

Además, la adopción del "capitalismo" por el comunismo lejos de ser una adopción cualquiera, se refiere a aquello que desde una perspectiva marxista es lo más espúreo: la "superestructura" político-institucional. Y no es que baste con corregir o edulcorar la crítica del "capitalismo" (como ya se lo ha hecho)[171] para hacer ingerible su institucionalidad, puesto que el proyecto de instauración socialista no ha dejado de apuntar a la negación definitiva y total del "capitalismo". Lo que ocurre es que, frente a éste, se es *táctica* e instrumentalmente "reformista", en relación a las exigencias de viabilidad política, y *estratégica* y terminalmente "revolucionario", en relación a la implantación del "orden nuevo".

En esta perspectiva, el "eurocomunismo" no abandona a Lenin en los *principios* esenciales de su doctrina, aunque sí debe renunciar a la *receta* revolucionaria con que éste conquistó el poder y el Estado. Es a partir de aquí que se debe entender la relación particular entre Lenin y el "eurocomu-

cesivas al interior de un desarrollo en el que lo que estaba al origen se vuelve a encontrar en otra forma al final; "la totalidad hegeliana se mueve para apropiarse aquello mismo que no ha cesado de ser, es decir, para realizarse y captarse a sí misma como resultado" (Cf. ibid., p. 398). En el marco de esta determinación, se desarrolla "un mundo (que) se expande a fuerza de negatividad". (Cf. Ibid., p. 401). En que, como dice Hegel en su *Ciencia de la lógica*, cada concepto es más rico que el precedente, "porque se ha enriquecido de su negación, es decir, de su opuesto. El lo contiene, pero contiene también más que él; es la unidad de sí mismo y de su opuesto" (cit. en ibid., pp. 400 y 401).

171. Cf. en general, Santiago Carrillo, *"Eurocomunismo" y Estado*. Barcelona, Grijalbo, 1977. Cf. también las declaraciones de Nicos Poulantzas en *Le Monde* (marzo, 1977) a propósito de la concepción del Estado.

nismo", entre Lenin y Antonio Gramsci, o aun, entre Lenin y la Glasnot de Gorbachev.

Que el "eurocomunismo" italiano, el de Carrillo o aun el de Marchais, se hayan expresado en forma diferente a lo que fue la "praxis" histórica del "leninismo" (de Lenin), es evidente. Sin embargo, lo que interesa conocer es la forma en que se da (si existe) la conexión ideológica y política entre uno y otro. La acentuación voluntarista de Lenin —que se traduce, ya antes de la Revolución de Octubre de 1917, en su concepción revolucionaria del "centralismo democrático"[172] a través del partido y del Estado— correspondía, en su época, a la aplicación realista (y naturalmente totalitaria) de la doctrina de Marx a las condiciones de la Rusia zarista y de la Guerra Civil. Pero, si *entonces* Lenin se encontraba con el desafío histórico de "crear" una sociedad a partir de una voluntad política totalitaria, tanto en cuanto a los fines como a los medios[173], hoy día (y ya desde la época de Gramsci en Italia, 1891/1937), dadas las condiciones culturales, sociales, económicas y políticas de sociedades en gran medida ya hechas[174], se puede desde luego —y se debe, si se es realista— corregir la forma particular en que se expresó prácticamente el estatismo de Lenin, para accionar medios "formalmente" democráticos —y, por consiguiente, relativamente pacíficos y progresivos— de conquista del poder,

---

172. Cf. *The State and Revolution*, en general, y, p. 301, en especial. Cf. además del mismo autor, *"Left-Wing" Communism. An Infantile Disorder*, p. 518. En V.I. Lenin, *Selected Works*, ref. dada, pp. 516-591.

173. Y difícilmente podría haberlo hecho en otro estilo, dado el tipo de sociedad que su ideología (marxista) le indicaba como "racional".

174. En el sentido relativo en que se puede hablar de sociedad "ya hecha". En todo caso, al comparar con la Rusia de Lenin, la expresión se manifiesta pertinente.

siempre en vistas a establecer una forma totalitaria de sociedad[175].

A partir de los mismos principios "remotos" (Marx), o "próximos" (Lenin), el "eurocomunismo" adoptó una *estrategia* de conquista del poder diversa de la que Lenin elaboró y aplicó desde comienzos del presente siglo hasta su muerte. Sin embargo, no por ello el "eurocomunismo" dejó de ser estatista (en Francia y España, como en Italia)[176], ni cejó en la patológica politización de toda la existencia. La referencia a Gramsci, lejos de facilitar un cierto distanciamiento —si no un viraje— agudiza el problema. Y es que su misma concepción de la "hegemonía" es de origen leninista, y sus planteamientos culturales están pletóricos de ambigüedad. Por último, sus referencias a Lenin son, por desgracia, numerosas y positivas, a pesar de haber tenido que escribir "desde la cárcel".

Es lástima que no hubiese sido el mismo Gramsci quien se haya preocupado de explicar "sus diferencias" con Lenin; en todo caso, éstas no aparecen sino en el marco de una profunda comunidad de ideas y de ideales. Gramsci no sólo invoca y justifica la teoría leninista (de Lenin) del "centralismo democrático"[177], sino que toma del mismo Lenin su concepción de la "hegemonía", cuyo desarrollo permitiría según él conducir la lucha política en forma similar a cómo ésta "fue conducida prácticamente con el desarrollo de la teoría del

---

175. Santiago Carrillo, Secretario General del Partido Comunista Español, influenciado por Gramsci, afirmaba que "la concepción de Marx y Engels sobre el Estado en general sigue siendo totalmente justa", y que "no se puede pensar en transformar la sociedad sin alcanzar el poder del Estado, sin que los trabajadores se eleven a la condición de fuerza hegemónica en la sociedad, en detrimento del capital monopolista, y al servicio de todos los que viven de su trabajo". Op. cit., p. 189.

176. Cf. en general, ibid.

177. Cf. *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*. Torino, Einaudi, 1974, pp. 76 y 77.

partido político..."[178]. Más aún, Gramsci ve en "la teorización y la realización de la hegemonía, hecha por Lenin (Ilic)... un gran acontecimiento 'metafísico' " (!). Es aquí, dice, donde "hay que buscar el aporte teórico máximo de Lenin (Ilic) a la filosofía de la praxis"[179].

Más ampliamente, el mismo voluntarismo político de Gramsci se "cuelga" de Lenin[180], aún si lo prolonga política y epistemológicamente[181].

En cuanto a los planteamientos culturales —y la referencia a los intelectuales— de Gramsci, éstos pierden su aparente especificidad desde que se considera la reducción que hace este autor de la cultura a la política. Para él "todo es política" ("aún la filosofía...")[182]. La reducción de la cultura a la política se hace a través de la identidad entre la historia y la filosofía (esta última siendo parte de la cultura), "inmanente al materialismo histórico"[183], y la identificación de la historia y la política[184]. Al mismo tiempo, la constitución del "grupo de los intelectuales independientes" se hace en la

---

178. Ibid., pp. 34 y 35.

179. Cf. *Materialismo Storico e la filosofia di Benedetto Croce.* Torino, Editori Riuniti, 1975, pp. 38 (véase también p. 91) y 47, respectivamente.

180. Cf. *Note sul Machiavelli...,* p. 82, en particular.

181. En la concepción de la "previsión", en especial. Cf. *Il Materialismo Storico,* pp. 169 y 170, y *Note sul Machiavelli...,* pp. 37-40.

182. Cf. *Il Materialismo Storico,* p. 38; también, *Note Sul Machiavelli..., p. 80.*

183. *Il Materialismo Storico,* p. 268. Todo el problema de la "filosofía de la praxis" está incluido en esta reducción. Aquélla "es la filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía". Cf. p. 105, y, en general, pp. 91-145. Cf. además, Georges Cottier, *Ambigüedades de la praxis: del marxismo al fascismo.* Bogotá, Cedial, (sin fecha de edición), pp. 95-99, en especial.

184. Cf. *Il Materialismo Storico,* p. 268. Se podría decir que en Gramsci el "voluntarismo" no es sino materialmente cultural, siendo formalmente político.

lucha política, que es un objetivo fundamental de la "filosofía de la praxis"[185].

Por otra parte, la concepción gramsciana del Estado no sólo no se queda corta en relación a las de Marx y Lenin[186], sino que aun "estatiza", si pudiera decirse, estas mismas concepciones. Nuestro autor llega a hablar de un "espíritu estatal" como expresión de la "continuidad" y de la "conciencia de duración". Este "espíritu" tendría como "elemento fundamental" el "espíritu de partido" (!), lo que es visto como "uno de los asuntos más conspicuos a sostener y de mayor importancia"[187]. Complementariamente, Gramsci ve el "Estado" en "cualquier elemento social homogéneo"; "cada ciudadano, dice, es 'funcionario' si es activo en la vida social de acuerdo a la dirección trazada por el Estado-Gobierno, y es tanto más 'funcionario' cuanto más adhiere al programa estatal y lo elabora inteligentemente"[188].

Una vez más, para evitar la confusión se deben distinguir planos (distinción excluida en una perspectiva dialética)[189]. La *estrategia* del comunismo italiano, que apunta a conquistar el poder estatal y el Gobierno nacional desde abajo, no implica abandono del "estatismo", sino en el sentido limitado y funcional de no *comenzar* operando a través del "Estado-gobierno".

Más ampliamente, los "eurocomunistas" en general (italianos, españoles o franceses), sabían, como Georges

185. Cf. Ibid., pp. 102, 105, 144, 145, 247 y 317.

186. Cf. por ejemplo, *Note sul Machiavelli...*, p. 45, 46 y 128.

187. *Note sul Machiavelli...*. pp. 19 y 20.

188. Ibid., p. 161. Esta omnipresencia del Estado no debe sin embargo hacer del Estado un absoluto, en el sentido de racionalización abstracta de "su existencia y su dignidad histórica". Cf *Il Materialismo Storico*, p. 317 (también p. 318).

189. En que se funde (y confunde), en un movimiento histórico progresivo de etapas antitéticas, la distinción de los diferentes (no necesariamente separados) niveles de realidad.

Marchais y Santiago Carrillo, que no hay, en definitiva, posibilidad de transformación socialista (marxista) de la sociedad "sin alcanzar el poder del Estado", lo que supone dominación o "hegemonía" de los "trabajadores", es decir, del Partido[190].

Si el "Estado-gobierno", para emplear el lenguaje gramsciano, es de alguna forma puesto por Lenin al comienzo del proceso revolucionario, Antonio Gramsci, y el "eurocomunismo" italiano en especial, lo ponen al final *de una etapa previa* de impregnación "cultural" de la sociedad. No obstante, siendo "el Estado... el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica", según la expresión del mismo Gramsci[191], no se concibe que "por vía de propaganda y persuación, la sociedad civil se adecue a la nueva estructura"[192]. Consecuente con Lenin (y ambos con Marx), Gramsci ve en esa pretensión "una nueva forma de retórica económica, una nueva forma de moralismo económico vacío e ineficaz"[193]. Por aquí, puede apreciarse el alcance de la sedicente "dominación democrática de los trabajadores", y de lo que a veces se designa como el "quiebre" de la "reducción de la dominación a violencia" en el Estado socialista[194].

En todo caso, para llegar al control socialista de la sociedad, no sólo no se desestatiza, sino que se cae en una especie de superestatización, correspondiente a la omnipolitización de la sociedad y la historia.

En todas sus tesis centrales, orgánicas y funcionales, Gramsci es discípulo de Hegel y Marx (y aun de Engels)[195], y heredero de Lenin.

190. Cf. S. Carrillo, op. cit., p. 189.

191. *Il Materialismo Storico*, p. 337.

192. Ibid.

193. Ibid.

194. T. Moulian, *Un debate sobre Eurocomunismo y Lenin*, p. 44. En, "Estudios Sociales" (Santiago), N° 17, 1978, pp. 27-44, y nuestra respuesta en "Estudios Sociales" N° 19, 1979, pp. 51-67.

195. "Para Engels, 'historia' es práctica...". *Il Materialismo Storico*,

En cualquier caso, aun si con estilos, estrategias y matices diversos —y que a fuerza de "hacer el juego" podrían llevar a un cambio efectivamente democrático (y deseable)— (!) las cuestiones centrales no van a ser resueltas con sólo invocar la libertad y la democracia desde la dialéctica "teórico-práxica" marxista.

A Georges Marchais —que no constituye precisamente un modelo de demócrata— con muchos otros, es preciso decirles que los seguimos esperando en la cuestión de la "libertad"[196], y que tal vez sea mejor no "gritar" tanto "libertad", y decirse "por la democracia"[197], cuanto creer y practicar efectivamente la una con la otra (puesto que son inseparables).

¡He ahí el verdadero desafío! Difícil sin duda para quienes, como Berlinguer en Italia, consideraban que en Rusia no hay ya más "explotación del hombre por el hombre"[198], o que creen con Marchais y el Partido Comunista Francés que "los centros de rehabilitación" en Vietnam y Cambodia "son en realidad la expresión del respeto de los derechos del hombre, si se comprende bien el término"[199]. Pero, la dificultad y la ambigüedad aparecen aun a un nivel más funcional (políticamente), y de menos exigencia (moral), al considerar cómo los más abiertos de los "eurocomunistas", los italianos, se definían en relación a la "vía parlamentaria". Para Berlinguer, era "falso definir la vía democrática como una vía parlamen-

---

p. 287. Por otro lado, Gramsci concibe la "filosofía de la praxis", como "una reforma y un desarrollo del hegelianismo", siendo también para él "racional", "lo que sucede". Cf. Ibid., pp. 115 y 8, respectivamente (ver también pp. 236, 238, 288, 325 y 326).

196. "La libertad... Es aquí donde se nos espera", decía Marchais en 1973 (*Le défi démocratique*, p. 81). Seguimos esperando, y seguramente por largo tiempo...

197. Ibid., pp. 81 y 99, respectivamente.

198. Declaración de Berlinguer, en Madrid, en marzo de 1977. Cit. en A. Kriegel, op. cit., p. 85.

199. *L'Humanité* (París), 23 de abril de 1977. Cit. en A. Kriegel, op. cit., p. 85.

taria, sin más"; si bien el Parlamento es una "institución esencial en la vida política de los italianos", esto no se entiende sino "sólo en el período de transición al socialismo, y mientras dura su institución". El Partido Comunista Italiano rechaza el "cretinismo parlamentario", sin caer tampoco en la "ilusión fanática de la ley"[200]. Por su parte, Georges Marchais decía no tener "ningún temor en garantizar a la reacción... el derecho de volver a ganar la mayoría", puesto que está seguro "de que el pueblo francés, bajo las condiciones del pleno desarrollo de la democracia... dará la razón a los comunistas"[201]. Imposible mayor claridad (!).

En uno u otro caso, la fidelidad a Lenin es evidente: "La democracia —decía este último— es de enorme importancia para la clase obrera en su lucha contra los capitalistas y para su emancipación. Pero la democracia no es de ninguna manera un límite que no deba ser superado; es sólo una de las etapas en la vía del feudalismo al capitalismo, y del capitalismo al comunismo"[202].

El desquite del sentido común

Si ya el "eurocomunismo" comporta, en cierta forma (y sólo en cierta forma), un desquite del sentido común, éste último, en forma mitigada y controlada, nunca ha dejado de operar en el mundo marxista, en la medida misma en que éste ha debido enfrentar la realidad (los "porfiados hechos", según la expresión acuñada), simplemente para poder subsistir. Cuando menos desde la vuelta al capitalismo operada por Le-

---

200. E. Berlinguer, *Gendaken zu Italien nach der Erelgnissen in Chile.* (Consideraciones para Italia, después de los acontecimientos de Chile) En "Renascista" (Roma), sept. (28) y Oct. (5 y 12) de 1973. Según cita, en Manfred Spieker, *¿Democracia o dictadura? Consideraciones sobre la ideología del Eurocomunismo*, p. 38. En "Tierra Nueva" (Bogotá), N° 26, julio de 1978, pp. 31-55. Recomendamos la lectura en general de este excelente artículo.

201. Cit. en, M. Spieker, op. cit., p. 42.

202. *The State and Revolution*, p. 335 (también, p. 336).

nin en 1921 (La Nueva Economía Política - NEP), hasta los elementos de ajuste que operan en el "eurocomunismo", pasando por las tolerancias estructurales que permiten en el fondo el funcionamiento mínimo de los sistemas marxistas, el sentido común ha sido siempre la condición misma de la supervivencia y, por ahí, aunque indirectamente, ha permitido que la ficción mito-ideológica-política pueda seguir existiendo en las *cabezas* de los ideólogos y dirigentes marxistas.

Tal vez el indicador más típico y más fundamental de esta verdadera *revancha* sea el papel que representa allí el mercado en cuanto mecanismo de la economía. Visto como el corazón del sistema capitalista, desde el mismo Marx, puede decirse sin exageración que ningún país comunista "funciona" sin él. Y esto, tanto en el plano externo (mercado mundial o acuerdos bi-laterales) como en el interno, al punto que en algunos casos, y para ciertos sectores[203], se ha llegado a estimar que hasta un 90% del total de productos distribuidos a la población lo ha sido a través del mercado[204].

Por otra parte, un segundo mecanismo típicamente "capitalista" ha venido siendo paulatinamente incorporado en las economías socialistas: el incentivo a la producción en forma de primas especiales, lo que equivale en el fondo a transformar en empresarios (capitalistas) a los tradicionales burócratas del sistema de producción, motivando al mismo tiempo positivamente a los responsables a niveles intermedios.

Ambos mecanismos han debido ser implantados también en el mundo comunista "periférico"; es el caso de VietNam por ejemplo, donde el 4° Congreso del Partido Comunista acordó, a fines de 1976, dar prioridad al desarrollo de la agricultura y a la industria de bienes de consumo, al tiempo que instauraba incentivos a la producción (cooperativa) y promo-

---

203. El más importante de los tres que Alain Besancon distingue en su último libro: *Anatomie d'un spectre. L'économie politique du socialisme réel.* Paris, Calmann-Levy, 1981.

204. Cf. *L'Express,* N° 1547, 7 de marzo de 1981, pp. 90-92.

vía, al menos indirectamente, el desarrollo del mercado[205].

Por otra parte, en un sentido similar, Fidel Castro recomendaba a Allende moderación y, en particular no romper con la "clase media" ni enemistarse con los técnicos[206].

Sin embargo, donde las reivindicaciones del sentido común han tenido mayor alcance, en cuanto a haber llevado a establecer estructuras durables, y ya no sólo toleradas ni disimuladas, sino explícitamente reconocidas en su funcionalidad, es en Yugoslavia. Yendo más allá del marxismo, para rescatar el socialismo utópico (en Proudhon y la Comuna de París, especialmente)[207], y los mecanismos del mercado ("capitalista"), los yugoslavos han pretendido, desde 1950[208], combinar en el plano socio-económico, autonomía (relativa, desde luego...) y autogestión, es decir, la "participación permanentemente acrecentada de las masas en la gestión directa de cada empresa, de cada institución"[209]. La liberalización del sistema de producción a través del mercado[210], trae consigo toda una reestructuración industrial en que se llegó a acordar a las fábricas (no consideradas como "políticas") hasta un 71% del producto neto[211].

---

205. Ampliamente prominente en el antiguo VietNam del Sur. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 13, enero de 1980, pp. 1 y 4.

206. "El camino es difícil cuando se parte del subdesarrollo, cuando faltan los técnicos", decía Castro. *Fidel Castro au Chili.* (Discours et déclarations). París, Editions Sociales, 1971, p. 54 (y, pp. 56-63).

207. Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx,* pp. 141-145.

208. Fecha de creación de los "consejos obreros", propuestos por Kardelj, en los que debía realizarse, "de la manera más inmediata y más completa, la unión íntima de la gestión social de los bienes y de la democracia económica". Jean Touchard, *Histoire des idées politiques.* París, PUF, 1973, p. 777 (Tomo II).

209. Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques.* París, Dalloz, 1970, p. 663.

210. Lanzada sobre todo en 1961 (y luego en 1965).

211. Cf. Francois Fejto, *Histoire des démocraties populaires.* París, Seuil, 1972, p. 231 (Tomo II).

En la práctica, es tan necesario destacar lo positivo de la intención y de un cierto dinamismo libertario[212], como el relativo fracaso de la experiencia misma. Lo que Albert Meister señalaba, lejos de haberse superado parece haberse progresivamente agudizado: "veinte años de autogestión han hecho de Yugoslavia un cementerio de normas inaplicadas"[213]; la autogestión, "decidida en el papel" tampoco "ha puesto fin al reino de las oligarquías y, en vez de eso, ha reducido la eficacia y el dinamismo de crecimiento"[214].

"En cualquier caso, la liberación 'proudhoniana' de la sociedad, y la liberalización 'capitalista' de la economía, han estado lejos de llevar al 'paraíso' socialista que para algunos parece ser el 'modelo' yugoslavo. La liberalización efectiva ha topado con las limitaciones propias del 'dogma' marxista o, dicho en otros términos, la 'dialéctica' entre marxismo y proudhonismo, o entre control represivo e iniciativa individual, se ha desarrollado en los límites de los principios marxista-leninistas más fundamentales. Como lo recuerda... Fejto, habiendo ya ilustrado con el 'caso' Djilas los límites de la liberalización, en 'Yugoslavia el aparato central del Partido, aun aceptando el principio de las reformas promovidas por los liberales... ha velado celosamente por sus privilegios totalitarios; para el Partido (para su aparato central) no ha sido cuestión de renunciar a su situación de Estado en el Estado', de manera que 'en Yugoslavia el peso pesado del aparato partidista ha impedido el desarrollo de las competencias y la descentralización efectiva' "[215].

La dictadura del Partido se manifiesta también en el hecho que sus dirigentes "no han renunciado jamás al control de los medios de información"[216], así como en la

---

212. Demasiado unilateralmente acentuado en *Le Monde*.

213. Según cit. en, Jean-Francois Revel, op. cit., p. 168.

214. J.F. Revel, op. cit., p. 167.

215. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, p. 144.

216. F. Fejto, op. cit., p. 236.

práctica del "terror" policial que no ha cesado de practicarse en la vida social yugoslava, y que hacia 1966 el mismo Tito denunciaba al acusar al jefe de su policía secreta: Alexandre Rankovitch (Marko), quien hasta entonces había sido hombre de confianza suyo.

La omnipotencia partitocrática contrasta, por otra parte, con la incapacidad del régimen para abordar con eficacia los problemas económicos y sociales que desde hace algunos años —con la crisis económica europea, y luego de la muerte de Tito (1980)— se han venido haciendo cada vez más graves. Yugoslavia ha conocido la tasa más alta de inflación en comparación con los otros países europeos, en 1980 (40%), al tiempo que su deuda externa alcanzaba a 17 millones de dólares (para una población de unos 21.000.000 de habitantes), y el déficit de la balanza de pagos a 2,3 millones para el mismo año[217].

Por otro lado, el retorno forzoso y masivo de obreros tradicionalmente ocupados en los países europeo-occidentales industrializados (Francia, Alemania, Bélgica, Suiza,...) ha agudizado el problema estructural del sub-empleo, y aun de cesantía simplemente[218]. Por otro lado, el problema de las nacionalidades[219], pareciera haber aflorado con un vigor insospechado en la era post-Tito. Así lo muestran los recientes incidentes de Kosovo, donde una población de origen albanés (que representa un 73% de la población en esa Provincia autónoma y vecina a Albania, que cuenta con aproximadamente 1.200.000 habitantes) protagonizó una verdadera sublevación contra el gobierno central yugoslavo, reclamando un estatuto de autonomía similar al de Serbia. Por últi-

217. Cf. *L'Express*, N° 1550, 8 de marzo de 1981, p. 60.

218. Que la absorción de una proporción importante de la "fuerza de trabajo" yugoslava por parte de otros países europeos había en cierto sentido ocultado.

219. Cf. *L'Express*, N° 1553, 18 de abril de 1981, p. 57; *La Libre Belgique*, 22 de mayo de 1981, p. 5, y *Le Soir*, (Bruxelles), 5 y 6 de abril de 1981, p. 3. Oficialmente se reconoció la muerte de 11 personas y 57 heridos.

mo, el fracaso político se expresa en la constatación hecha por el dirigente comunista esloveno Mitja Ribicic, en el sentido que en el seno del Ejecutivo federal, que constituye "la dirección colegial implantada por Tito", "los líderes yugoslavos se enfrentan como 'perros y gatos'. La disputa concierne tanto a la centralización o la descentralización del sistema económico, como al suavizar la censura, y a la supresión de artículos legales que bajo la etiqueta de 'propaganda hostil' reprimen toda expresión de sentimientos políticos no-ortodoxos"[220].

Desde los años cincuenta, ha habido, sin embargo, al menos cinco manifestaciones mayores de este verdadero desquite del sentido común, frente al mito y a la mentira de una posición "teórico-práxica" anti-natura y, por lo mismo, antihumana. Tales manifestaciones son la Revolución húngara de 1956, la "Primavera de Praga", la China del post-Mao, el vuelco de los "nuevos filósofos" en Francia, y la Polonia actual. Los dos primeros casos han constituido a lo largo de los años como los dos *tests* clásicos de todos los que, enarbolando desde la izquierda la bandera de la libertad y de la justicia, aspiran a ser reconocidos como demócratas, cuando no reivindican simplemente para sí la esencia de la democracia. En el caso húngaro, los tanques soviéticos aplastan la primera gran revancha del "sentido común" (de la verdad, de la libertad, de la justicia) frente al marxismo (mentira ideológica y político-policialmente institucionalizada), seis meses después que el "aperturista" Nikita Kruschev había denunciado el despotismo terrorista de Stalin (!)[221]. Será, sin embargo, el segundo caso, el de Checoslovaquia, el que por la manera en

---

220. *L'Express*, N° 1550, 8 de marzo de 1981, p. 60.

221. Cf. Francois Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, pp. 116-131 (Tomo II); Lazlo Nagy, *Democracias populares*. Barcelona, Aymá, 1969, pp. 156-176 y, muy especialmente, el testimonio del Cardenal Jozsef Midszenty en sus *Memorias* (Buenos Aires, EMECE, 1975, pp. 366-371).

que se generó, y por la significación que no ha cesado de tener al interior del mismo campo socialista, va a adquirir una importancia de alguna forma privilegiada en la historia reciente del marxismo. Tal importancia reside en haber querido (en un movimiento de restitución histórica) superar el marxismo-leninismo, desde un humanisno que si se mantenía consecuente con su "credo" de libertad, justicia y solidaridad humanas, no podía sino llegar a suprimir radicalmente las prácticas corrientes de aquél, tales como la "dictadura del proletariado", el partido único, la estatización y la planificación centralizada[222]. Debería aun, *lógicamente,* haber llegado a poner en cuestión los *principios* fundamentales mismos (al menos en cuanto principios *doctrinales,* si no *ideológicos)* de su "teoría-praxis" y, en particular, la interpretación de la historia y de las situaciones sociales en términos de "lucha de clases". Para Ota Sik, "ni la dictadura del proletariado ni la estatización de los medios de producción, ni la liquidación de las funciones esenciales del mercado, etc., pueden ser consideradas como elementos constitutivos de la naturaleza del socialismo"[223], lo cual no le impedía seguir reconociendo en Marx a un "sabio importante" entre "otros sabios"[224], aún si en los análisis e interpretación de lo real se debiera abandonar, considera Sik, el recurso a instancias teóricas importantes del marxismo[225]. En este sentido, la "respuesta" soviética (y de otros países socialistas), al rechazar la apertura socialista orientada políticamente por Dubcek, asumía plena y lógicamente (¡terrible lógica, desde luego!) lo que en este trabajo constituye un hilo conductor: la determinación ideológica marxista de las expresiones totalitarias del socialismo. La jerarquía marxista, depositaria del "dogma", no podía sino anatematizar de "revisionismo", pecado capital del marxis-

---

222. Cf. Ota Sik, *La troisieme voie.* Paris, Gallimard, 1974, p. 23.

223. Ibid. p. 410.

224. Cf. Ibid., p. 21.

225. Cf. Ibid., en general. En este sentido, el subtítulo del libro de Sik es expresivo: *La théorie marxiste-leniniste et la societé industrielle moderne* (La teoría marxista-leninista y la sociedad industrial moderna).

mo, la superación humanista de la "superación" marxista ("superación", esta última, que había sido referida por Marx al socialismo utópico), que intentaba llevar a cabo Dubcek y su equipo.

La brutal represión soviética (y del Pacto de Varsovia), de agosto de 1968, haciendo jugar tenebrosamente el internaciolanismo socialista[226], dejaba una vez más al descubierto el verdadero alcance y la interpretación que el marxismo soviético da de los principios de "respeto mutuo de las soberanías, de no agresión, de no intervención, de igualdad y provecho recíproco, de coexistencia pacífica", a que la Unión Soviética se había comprometido, ya desde la visita que el primer ministro indio, Nehru, hiciera a Moscú, en 1953, algunos meses después de la Conferencia de Bandung[227].

Por otro lado, es necesario destacar el carácter marcadamente estaliniano del sistema político-económico que la reforma de Dubcek tendía a superar. Gottwald primero, y Novotny, que continuó su labor desde 1953, habían logrado establecer en Checoslovaquia, bajo "una dirección comunista, prisionera de su culto de Stalin (y) de su devoción por la Unión Soviética"[228], un régimen particularmente burocrático, totalitario y alienante[229]. Es este sistema el que Dubcek va a tratar de superar desde una inspiración humanista, y con un programa de acción moderado, que, por esto mismo, y sólo en cuanto *programa*, podía ser considerado como relativamente "realista". Este programa, tal como fue adoptado por el Comité Central del Partido Comunista checoslovaco, el 6 de abril de 1967, con el título de "vía checoslovaca del

226. Que encaja en la exhortación de Marx y Engels: "¡Proletarios de todo el mundo, uníos!". *Manifiesto*, p. 103. "En las luchas nacionales de los proletarios de diferentes países, éstos apuntan y enarbolan los intereses comunes de todo el proletariado, independiente de su nacionalidad". Ibid. p. 65.

227. Cf. F. Fejto, *Chine/URSS. De l'alliance au conflit*. París, Seuil, 1973, pp. 61 y 62.

228. F. Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, p. 246 (Tomo II).

229. Cf. Ibid.

socialismo", comportaba por lo menos dos intancias directamente atentatorias contra el "humanismo" socialista militante, o contra el marxismo mismo, más ampliamente, y, en este sentido, contra la propia coherencia político-doctrinal del partido que lo enunciaba: la separación clara entre los poderes del Partido y los del Gobierno (responsable frente al Parlamento)[230], y la posibilidad de llegar a acuerdos en que los partidos no comunistas que integraban el "Frente", pudiesen "expresar puntos de vista diferentes o contradictorios... en base a una concepción socialista"[231]. Se trataba, por consiguiente, de la posibilidad de establecer un pluralismo limitado. "El partido comunista —se decía en el programa— no quiere llevar a cabo su papel dirigente haciendo presión sobre la sociedad, sino sirviéndola con abnegación en vistas a su desarrollo libre, progresivo y socialista. El partido no debe imponer su autoridad: debe conseguirla sin cesar a través de sus actos... Su fin no es convertirse en administrador *universal de la sociedad,* de encadenar todas las organizaciones y de obstaculizar toda la vida social con sus directivas... La política del partido debe evitar que los ciudadanos no comunistas se sientan vejados en sus derechos y en su libertad por el partido"[232]. Como lo hace notar Fejto, el Partido, sin renunciar *"a su papel dirigente,* que es reafirmado como la *garantía de un desarrollo socialista progresivo",* renunciaba así "al poder monopolista y totalitario que había controlado desde 1949"[233]. De esta forma, no hacía sino confirmar la nueva orientación, y la apertura político-doctrinal, tan radicalmente "revisionista", que Dubcek había ya enunciado desde antes de reemplazar a Novotny, en enero de 1967. El diario *Pravda,* de Bratislava, había publicado un artículo de Dubcek, el 31 de diciembre (víspera de la caída de Novotny), en que decía que Checoslovaquia estaba viviendo "un vuelco histórico, una transición hacia una cualidad nueva de la

---

230. Cf. Ibid., p. 260.

231. Cit. en, ibid., pp. 260 y 261.

232. Cit. en ibid, 260.

233. Ibid.

sociedad socialista... Debemos —dice Dubcek— declarar la guerra a todo tipo de presunción, a todo subjetivismo, excluir las tentativas de hacer valer la influencia del partido en la sociedad por métodos de represión y de dominación"[234]. Después de su elección, en un discurso radial del 1º de febrero (1968), Dubcek es aún más explícito, como lo señala Fejto: "El partido existe para el pueblo trabajador y debe vivir no por sobre ni fuera de la sociedad, sino como parte integrante de ella. La democracia —decía Dubcek— no es sólo el derecho y la posibilidad de expresar su opinión, sino también el que esta opinión sea asumida por el poder, y que cada uno tenga la posibilidad de participar realmente en las decisiones"[235].

A la apertura política se unía la reforma económica. Ota Sik (y su equipo), a quien le correspondió definir y programar la nueva economía, apuntaba a darle a ésta un "rostro humano", y a convertirla así en el pilar de un socialismo humanizado. Esta humanización económica podría definirse como la "maximización" de la libertad de iniciativa en el marco de una planificación democrática de la misma economía. En este sentido, Dubcek, con Ota Sik y su equipo, rechazan una planificación impositiva (dirigista) y centralista de tipo soviético, puesto que ésta no contribuye a ampliar la democracia, sino que, al contrario, lleva a violar los intereses de la mayoría, fomentando al mismo tiempo, el desarrollo irracional del aparato burocrático (de poder). Además, la pérdida de eficacia económica, debida a esta planificación impositiva (dirigista), limita simultáneamente el desarrollo individual y social del consumo.

La nueva política económica debía llevarse a cabo por medio de la revalorización de las funciones del mercado y de las funciones empresariales, así como, complementariamente, otorgándole al consumidor la posibilidad de determinar, a través de una demanda organizada y eficaz, las calidades y

234. Cit. en, ibid. p. 254.

235. Cit. en, ibid.

cantidades de bienes que el sistema de producción debería poner a su disposición.

En términos más globales, se pretendía "practicar una política centrista", capaz de hacer el equilibrio entre la "izquierda" comunista, conservadora y pro-soviética, y la "derecha" comunista, radical en sus exigencias de reforma del "sistema"[236]. Pero, a medida que Dubcek se "ganaba la confianza del país, más perdía la de los soviéticos y los de su campo"[237], a pesar de la ausencia en Checoslovaquia "de resentimientos profundos, de hostilidad aguda frente a la Unión Soviética"[238].

Lo cierto es, sin embargo, que la "Primavera de Praga" estaba de alguna forma condenada por las dos "contradicciones" mayores que caracterizaban y comprometían su ideal: la "contradicción" entre un proyecto *nacional de humanización* socialista y el proyecto y "praxis" socialistas internacionales despóticamente administrados por Moscú; y la "contradicción" entre las motivaciones y valores auténticamente humanistas del nuevo ideal y su inserción política comunista. En la medida en que ambas "contradicciones" conllevan una seria amenaza para el Partido Comunista (guardián de la ortodoxia) y su modelo de sociedad, la "solución" no podía ser (al menos, lógicamente) sino represiva y opresora. Dado el "lugar" en que germinó, el "experimento", o la *superación* ética y política dirigida por Dubcek, estaba, en cierta forma, condenada al fracaso. Hacía más de cien años ya que Marx había apuntado a demoler intelectual, ética y políticamente a los "utópicos" y, con ellos, a toda expresión cristiana de la moral, como para que sus epígonos pudiesen permitir un replanteo que llevara a cuestionar la "racionalidad científica" y la "verdad" histórica, que habían sido tan feha-

236. Ibid., p. 258.

237. Ibid., p. 259.

238. Ibid., p. 270. Hay aquí una importante diferencia (entre otras) en relación al caso polaco: en Polonia hay hoy un repudio popular de todo lo soviético.

cientemente afirmadas. El anatema y el principio de la receta venía desde muy lejos en el tiempo: son los de Marx y Engels en el *Manifiesto;* están en la tarea asignada al comunismo de eliminar "las verdades eternas —es decir, la libertad, la justicia...—, toda religión y toda moralidad, en vez de establecerlas sobre una nueva base"[239]; en la denigración intentada por Marx contra Proudhon (entre muchos otros), cuya "referencia a lo trascendente, a lo eterno" (y esto se da ya virtualmente al afirmar los valores morales en su contenido propio) le aparece como "la peor de las imposturas, o como la encarnación de la traición"[240].

El anatema soviético-comunista, que condenaba el triunfo del "revisionismo" en Checoslovaquia[241], disponiendo de la política de su ideología, tenía también los medios de su política, como para impedir la realización de lo que había sido designado como "un nuevo modelo de sociedad socialista, profundamente democrático y adaptado a las condiciones checoslovacas"[242]. Por una vez, el *slogan* tan manoseado por los marxistas: "tienen el gobierno pero no el poder", correspondía a la realidad. Una vez más era preciso un acto vandálico (pero, de vandalismo político-ideológico-militar, es decir, el peor de los vandalismos), la invasión soviético-comunista de Checoslovaquia de agosto de 1968, para apreciar en su verdadera naturaleza el alcance del "internacionalismo proletario", que ya Marx y Engels habían predicado en el *Manifiesto Comunista,* y que luego Lenin, prolongando políticamente a sus maestros, había precisado sin ambigüedad, al declarar que "en comparación con 'la cuestión obrera', la cuestión nacional tiene una importancia subordinada", y que "ni un solo marxista puede, sin romper absolutamente con los principios del marxismo y del socialismo, poner en duda el que los intereses del socialismo ocupan un nivel más

239. *Manifiesto,* p. 78.

240. H. Chambre, op. cit., p. 290.

241. Cf. F. Fejto, *Histoire des démocraties populaires,* p. 257 (Tomo II).

242. Programa del Partido Comunista del 6 de abril de 1976. Cit. en, ibid., p. 261.

elevado que los intereses del derecho de los pueblos a la autodeterminación"[243].

Con el aplastamiento de la "Primavera de Praga", y la instalación en el poder de los agentes de Moscú (y aun de la policía política soviética, la K.G.B.)[244], se destruía también la esperanza de un pueblo subyugado, que, creyendo en lo casi prácticamente imposible, había ya comenzado a liberar la "energía" acumulada en la opresión y la humillación. La violencia "institucionalizada", en mayor (Stalin) o menor (Tito) grado común a los regímenes marxistas, había empezado a ser minada (si no superada) por la libre discusión y el debate en grupos, estimulante de la reflexión proyectiva[245]. Verdadera revolución de los espíritus, que *amenazaba* (para los "fieles" comunistas) convertirse en una revolución cultural, social y política, muy diferente a la que dos años antes, en China, había sido etiquetada de "gran revolución cultural proletaria". La "Primavera de Praga" fue una prerevolución, mucho más revolucionaria (en cierto sentido) que la llamada "revolución cultural" china, en la misma medida en que lo que en una era cuestionamiento al menos virtualmente radical del *statu quo* y del "sistema" a partir de la reacción natural y espontánea (y aun contenida, en su impulso y dinamismo) de la "base", es decir, efectivamente del pueblo, en la otra no era sino agitación elitaria promovida desde la cúspide del poder (Lin Piao, y el mismo Mao), con el fin de afianzar el "sistema" y el *statu quo*. Así, si el primer proceso es efectivamente revolucionario[246], el segundo es propiamente *reaccionario.*

"La Primavera de Praga", historia inconclusa, desembocó en la "tragedia checoslovaca". Tragedia tanto mayor,

243. Cit. en, W. Leonhard, op. cit., p. 74.

244. Cf. *Europa Vincet,* (Frankfurt), N° 4-5 julio-octubre de 1977, p. 1.

245. Cf. F. Fejto, *Histoire des...*, pp. 254 y 255 (Tomo II).

246. En el sentido, no literal, sino culturalmente consagrado del término.

cuanto que la "marca" humanista, y una cierta restitución histórica de la verdad, amenazaban con vencer la mentira "institucionalizada", a partir de la instauración de una "tercera vía". Aceptar que el "comunismo no tiene nada en común con la idea humana del socialismo"[247], y que por ello tenía profundo sentido (más de lo que seguramente muchos de sus animadores sospechaban) "la pretensión de Dubcek de dar al socialismo *figura humana*"[248], era inaceptable para quienes, por definición y postulado, encarnan de una u otra forma *la* verdad y *el* humanismo. Ni hay otro (¡ni puede haberlo!) verdadero humanismo que el que se construye en la fidelidad a Marx, ni los "hechos son lo que son", sino lo que el dogma determina que deben ser. Es así como para el manual soviético sobre *Fundamentos del marxismo-leninismo,* socialismo y agresión son dos "conceptos que se excluyen mutuamente"[249]; la justicia, como la verdad, son postulados como siendo inherentes al socialismo marxista; o, más exactamente, este último es *per se* su fuente y el *locus* de su realización. Por lo mismo, para los comunistas rusos, el ímpetu y movimiento espontáneos del pueblo en favor de Dubcek, que siguieron a la invasión[250], constituían "una prueba más de la existencia de la *subversión,* de la *contra-revolución*". Esto, y no otra cosa, era lo que la ideología marxista-leninista les permitía lógicamente detectar en Checoslovaquia. A partir de aquí, la ocupación militar y política va a tener por función "normalizar" la situación y, para ello, reponer en el poder a los "fieles". Sólo así se podía, con una cierta apariencia de regularidad, controlar la necesaria inversión del "proceso" que debería llevar a reconstruir las estructuras totalitarias que habían sido minadas durante los siete meses de la "Primavera de Praga".

En todo caso, al poner atajo brutalmente a una experien-

---

247. O. Sik, op. cit., p. 23.

248. F. Fejto, *Histoire des démocraties populaires,* p. 262 (Tomo II).

249. Cit. en W. Leonhard, op. cit., p. 91.

250. Cf. F. Fejto, *Histoires des...,* p. 270 y siguientes (Tomo II).

cia libertaria que amenazaba minar desde dentro[251] la ortodoxia y la "ortopraxis" marxista, los soviéticos (y con ellos todos los ortodoxos satélites, o dependientes) no sólo advertían a sus súbditos de las consecuencias de cualquiera eventual desviación que comporte cuestionar significativamente "la verdad de la historia", sino que, de alguna forma, perfeccionaban el modelo[252] mismo de lo que se designará en adelante como la "corrección fraterna" (!). En este sentido, Leonid Brejnev se encargará de enunciar los principios de una "doctrina" que constituye un indudable aporte *al marxismo,* en cuanto ella hace explícito lo que estaba ya implícito (o virtual) en su "teoría-praxis", desde el mismo Marx (!).

¿Cómo sintetizar la estructura de la "doctrina Brejnev", sobre el particular? En el caso de Hungría, a pesar del apoyo popular a la Revolución, se podía invocar la necesidad de sofocar una insurrección. De hecho, se invocó además como justificación la "tesis" de la "agresión indirecta", así como la del "peligro contra-revolucionario". En uno u otro caso, era necesario luchar "contra las fuerzas oscuras de la reacción"[253]. Complementariamente, se recurre a la burda ficción de haber tenido que responder a un "llamado de auxilio" por parte del Gobierno legal de Budapest, el cual, sin embargo, a través de su Presidente del Consejo, Imre Nagy, no sólo va a denunciar la invasión que realizan los soviéticos con sus blindados, sino que, más aún, va a desenmascarar el sentido inmediato de la operación, "cuyo objetivo —dijo Nagy— era el derrocamiento del gobierno democrático legal de Hungría"[254].

---

251. Desde *los* marxistas convertidos al "sentido común", no desde *el* marxismo doctrinal y práctico.

252. Cuyo núcleo originario fue el aplastamiento de la Revolución húngara de 1956.

253. Cf. Revista *Tiempos Nuevos,* donde por primera vez se enuncia la "tesis" de la "soberanía limitada", en 1959. Según cita, en, *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 16, abril de 1980, p. 12.

254. Cit., en Ibid.

En el caso checoslovaco, la justificación opera también en base a las argumentaciones ante-referidas, al punto que el llamado que hacen a la población las "cinco potencias" invasoras, el 24 de agosto de 1968, afirma que "los contrarrevolucionarios que intrigan para tomar el poder... están alentados y apoyados por los imperialistas", y que las conquistas soviéticas están amenazadas por "los insistentes ataques de la reacción interna e internacional"[255]. Sin embargo, todo este bagaje de falacias mitificadas va a ser como subsumido en la "tesis" de la "acción directa", enunciada por Brejnev durante el 5° Congreso del Partido Comunista Polaco, el 11 de noviembre de 1968: "Una iniciativa como la de otorgar ayuda militar a un país hermano —decía— para eliminar la amenaza que pesa sobre el orden socialista, es una medida excepcional, impuesta por las circunstancias. Sólo puede suscitarla la acción directa de los enemigos del socialismo dentro y fuera de las fronteras de ese país, acción que acarrea una amenaza contra los intereses comunes del campo socialista"[256]. También aquí (como en el caso húngaro), se recurre complementariamente a la ficción del "llamado en auxilio", para defender la causa del socialismo: "La Unión Soviética y los países aliados —se anuncia el 22 de agosto de 1968— han respondido al llamado de los dirigentes del partido y del gobierno checoslovacos, que reclamaban un apoyo en favor del pueblo hermano" (!). Dos días más tarde se reafirma haber dado respuesta "al grito de auxilio que nos han dirigido los dirigentes del partido y del Estado checoslovacos, fieles a la causa del socialismo"[257].

---

255. Según cita, en *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 16, abril de 1980, p. 12.

256. Cit., en ibid.

257. Cit., en, ibid, p. 13. Es de notar aquí que aun quien se va a prestar finalmente para la implementación del nuevo "orden" (y lo que se designará como "normalización"), Gustav Husak, declara el día 28 de agosto de ese año, ante el Congreso del Partido eslovaco, "que ninguno de los miembros de la delegación checoslovaca en las negociaciones de Moscú —la cual, sin embargo, incluía a seis o siete personalidades sospechadas de colusión con las cinco potencias ocupantes— había firmado el llamado de auxilio invocado por el Kremlin". Cf. ibid.

Es también este "modelo" el que es preciso tener presente al considerar la actual situación polaca en su condicionamiento externo. No hay duda que en algún momento las condiciones en Polonia estuvieron dadas para una intervención militar al estilo de las realizadas en Hungría o Checoslovaquia. Pero, tampoco hay duda que, por un lado, el contexto externo era entonces menos permisivo para los comunistas soviéticos, y que, por otro, como se lo ha señalado en otra parte, la intervención soviética en Polonia habría comenzado ya[258]. No sólo los soviéticos (y algunas "comparsas" de Alemania Oriental y de Checoslovaquia, por ejemplo)[259] multiplicaban las advertencias y amenazas a medida que la prueba de fuerza entre *Solidaridad* y el Gobierno se iba desarrollando, sino que aun el mismo Brejnev concedió significativa y graciosamente una última oportunidad a los comunistas polacos, desde la tribuna del XVI Congreso del Partido Comunista Checoslovaco (abril de 1981)[260]. Al mismo tiempo, la amenaza se hacía palpable a través de las maniobras conjuntas de los países del Pacto de Varsovia en territorio polaco... las cuales fueron prolongadas de los ocho días inicialmente previstos a tres semanas. Sicológicamente, esto no podía no impactar en la población polaca, la que ciertamente había olvidado la similar situación que precedió a la invasión de Checoslovaquia, el 20 de agosto de 1968[261]. Más tarde, el Comité Central del Partido Comunista soviético envió una carta, "extremadamente severa", al Comité Central del Partido Comunista polaco —publicada luego por el órga-

---

258. Lo que no quiere decir que tenía necesariamente que traducirse en una ocupación militar.

259. "La anarquía en Polonia amenaza a todo el campo socialista", declaraba el checo Gustav Husak, durante el XVI Congreso del P.C. checoslovaco, en presencia de Brejnev (!). Cf. *Le Soir,* 7 de abril de 1981, p. 3 Cf. además, *La Libre Belgique,* 22 de mayo de 1981, p. 6.

260. Cf. *L'Express,* N° 1553, 18 de abril de 1981, p. 54. En el encuentro polaco-soviético, del 5 de diciembre (1980), los comunistas soviéticos consideraron que el Partido y el pueblo polacos eran capaces de superar por sí solos las "dificultades", y para ello les ofrecen un "firme apoyo fraterno". Cf. *L'Express,* N° 1548, 14 de marzo de 1981, p. 56.

261. Cf. *L'Express,* N° 1553, abril de 1981, pp. 54 y 55.

no oficial del Partido Comunista soviético, el diario *Pravda*—, urgiendo a cambiar rumbo y a tomar medidas drásticas contra las tendencias "contrarrevolucionarias del Partido", y los "extremistas" de *Solidaridad*[262].

¿Qué es lo que fundamenta una tal reacción? Lo que ha sucedido en Polonia no puede explicarse sino como una impulsión social desde la "base" movilizada por el ansia de libertad y de justicia. ¡Nada más peligroso, por supuesto, para el sistema totalitario, el que por definición está asentado en la injusticia institucionalizada, y en la represión político-policial de las libertades! El "sindicato" *Solidaridad* es en Polonia, y para todo el mundo marxista, el clamor de la libertad y la justicia, y, en este sentido, un "cáncer" para *todo* el sistema totalitario marxista. Pero, ¿cómo hacer frente a un "sindicato" con 10 millones de miembros (en una población de 33 millones de habitantes), con una participación significativa de militantes comunistas (1 millón sobre los 3 millones de miembros del Partido), y un líder cuya habilidad y carisma no encuentran contrapeso normal en la contra-parte gubernamental?

Solidaridad no enfrenta en realidad al Partido sociológico (que ha sido "internalizado" allí a nivel de su base...), sino al Partido ideológico, refugiado en la burocracia política gobernante, incapaz de controlar un dinamismo que la desborda por todos lados. "Desgraciadamente para el Kremlin, este Partido, con la inmensa mayoría de la población polonesa, está ya ampliamente contaminada por un virus poco apreciado por el hermano mayor soviético: el virus de la democracia". Es así como en muchos lugares todos los problemas del Partido se discutían en comisiones de base, las que elegían delegados "encargados de hacer llegar con la mayor naturalidad las reivindicaciones de la base hasta la cúspide". Esto no era del agrado de la burocracia dirigente, la que sólo

262. Una carta similar había sido enviada a los dirigentes checoslovacos, cuatro días antes de la invasión.

a regañadientes toleraba "las reivindicaciones esenciales de la base"[263].

Así, ante un Partido doblemente debilitado: por su propia división interna, y por la doble militancia de un tercio de sus miembros, *Solidaridad* llegó a contar en un momento con un "espacio" relativamente adecuado a su operatividad, aun si reducido ostensiblemente por la "tutela" externa soviética y, luego por la "mano dura" de Jaruzelski. Hasta ahora ha sido posible, a pesar de todo, preservar el dinamismo libertario, alimentado y reconfortado por la fe, y, ciertamente, *por esto mismo.* "Mi fuerza, mi coraje, yo los tengo por mi fe. Yo creo que María es la reina de Polonia", dice Lech Walesa, quien va a la misa todos los días. Esta es como la primera de las actividades en Polonia; allí "todo comienza por una misa"[264]. Exactamente al revés de lo que ha sucedido en el Occidente "capitalista", en Polonia se va (van, algunos marxistas) del marxismo a la fe, en una verdadera revancha de la fe, más allá del desquite del sentido común[265].

Esta función de la fe se ha expresado en la relación misma entre *Solidaridad* y la Iglesia. La función realistamente moderadora del Cardenal Primado, Stephan Wizchinzky[266], así como la de su sucesor el Cardenal Glemp, y la del mismo Papa ("el Papa polaco"), no ocultan su apoyo vital al movimiento, tanto en su dinamismo propiamente libertario como en cierta medida, en relación a los métodos empleados. Entre éstos, el recurso a la huelga (general y parcial) fue en un momento el arma de mayor impacto, tanto más cuanto que la misma frecuencia con que se recurrió a ella manifestaba que,

---

263. Cf. *L'Express*, N° 1553, abril de 1981, p. 54.

264. *L'Express*, N° 1545, 21 de febrero de 1981, p. 48.

265. También, en el plano puramente político, la relación entre marxismo y democracia se ha invertido allí.

266. El Cardenal Wyzchinski, Primado de Polonia, se reunió con el Primer Ministro, el General Wojciech Jaruzelski en vísperas de la huelga anunciada por *Solidaridad* para el 31 de marzo (1981) Cf. *La Libre Belgique*, 27 de marzo de 1981, p. 4.

más allá de la crisis social, lo que estaba ocurriendo era una verdadera insurrección nacional. Era evidente que, dado el condicionamiento internacional (soviético), esta insurrección no podía ir más allá de una cierta transformación social, en los límites de la preservación de la institucionalidad política socialista. Pero la pregunta que se plantea entonces es si es posible contener la dinámica y la "lógica" de aquella transformación[267], y preservar así una especie de caparazón sin contenido propio. A pesar de toda una retórica en sentido contrario, lo único cierto es que la naturaleza del gran impulso renovador que ha afectado a la sociedad polaca, así como la intencionalidad misma de sus agentes, llevaba (y lleva) de suyo a un cambio político radical, a una verdadera revolución. "Lo que queremos es otro régimen", decía un soldador de una refinería de petróleo, en Bielsko Biala (provincia del sur de Polonia); "durante once días miles de obreros ocuparon ciento veinte fábricas. ¿Por qué? ¿A causa de los salarios? ¿De la extensión de la jornada de trabajo? No, nada de eso; los obreros pedían la deposición de los responsables locales del Partido y de la Administración". Por otra parte, "en Lodz, diez mil estudiantes ocupan los edificios universitarios y las grandes escuelas. ¿Qué piden? La reforma del servicio militar, de la enseñanza de idiomas (quieren menos ruso), de los cursos ideológicos, y la supresión de las permanencias obligadas en medio de los obreros. En una palabra, piden la reforma o la supresión de todo lo que contribuye a la sovietización del hombre polaco". En otro plano, por último, un sacerdote oficiante en una misa constataba: "Nuestro país vive acontecimientos que van a trastornar completamente nuestra existencia, la cual ha estado fundada hasta ahora en la mentira, en un lenguaje ajado, cuyas palabras caen como hojas muertas barridas por el viento de la Historia"[268]. Es un hecho que, "en Polonia, situada en pleno corazón del Imperio soviético, es el sistema comunista mismo el que ha fracasado"[269]. Las huelgas, en general, han servido allí de verdade-

---

267. La duda de los soviéticos, *en este sentido*, era fundada.

268. *L'Express*, Nº 1545, 21 de febrero de 1981, p. 48.

269. *Le Soir*, 31 de marzo de 1981, p. 3.

ro plebiscito mostrando "de qué lado vota el pueblo", y dejando al descubierto hasta qué punto el equipo dirigente, alienado y aislado, no sigue en el poder sino gracias a los imperativos ideológicos y políticos administrados por Moscú.

En todo caso, si el alcance de la "reforma social" en Polonia ha sido modesto[270] no es porque la dinámica libertaria no conducía más allá, sino porque los factores exógenos y parasitarios a la sociedad "profunda" (para emplear una expresión no siempre inequívoca) han reprimido su impulso natural. Más que un modelo, el "caso" polaco es un verdadero cáncer en el corazón del mundo comunista. A mediano, o largo plazo, la metástasis podría llevar a éste a su destrucción, y es esto lo que movilizó a los Brejnev o a los Suslov, para intentar extirpar el "mal".

Diferente es, a este respecto, la evolución que se ha vivido en China después de la muerte de Mao. Lejos de tener el condicionamiento inter-estatal negativo, común a Polonia y a las otras "democracias populares", China, que no *depende* de la Unión Soviética, se permite hacerle frente, al tiempo que logra acordarse con los Estados Unidos para protegerse mejor del "enemigo común". Así, sin tener que "pedir permiso", o mendigar la tolerancia, los chinos, desde la muerte de Mao (septiembre de 1976), han iniciado un proceso de demaoización, junto con adoptar una política especialmente pragmática, tanto en el plano externo (en el cual ya se daba un cierto pragmatismo), como en el plano interno mismo. En este sentido, la apertura a Occidente (a Estados Unidos muy particularmente, pero también a Inglaterra, por ejemplo), ha ido de la mano con la renuncia a la ilusión de la autosuficiencia. Al mismo tiempo, debe decirse que la demaoización es en China la condición del pragmatismo. La primera apareció simbolizada, de alguna forma, en la denuncia y en el juicio seguido a la "banda de los cuatro" (entre los cuales Jiang Quing, la esposa del mismo Mao); el segundo, se

---

270. Cf. *Le Soir*, 2 de mayo de 1981.

expresó primero, simbólicamente, en la política de las "cuatro modernizaciones".

La condena del grupo de "los cuatro" iba unida al rechazo de la "Revolución cultural", cuyo desprestigio "repercute sobre los dirigentes cuyo ascenso se liga al papel que jugaron en ella"[271]. Según el *Diario del Pueblo* (de Pekin), "la Revolución Cultural había caído en manos de un puñado de renegados, de agentes secretos, de complotadores y de contrarrevolucionarios de dos caras que ejercen una dictadura 'fascista"[272]. El gran agente de esta campaña, la que supone al mismo tiempo desacralizar a Mao Tse-Tung, ha sido, desde julio de 1977 (fecha de su vuelta al Gobierno), Deng Xiaoping[273], quien pudo mantener a raya —y luego prácticamente descartar del poder— a Hua Kuofeng, sucesor inmediato y designado de Mao, y en cierto grado "guardián de la ortodoxia"[274].

Deng Xiaoping se ha lanzado abiertamente contra el "gran Timonel" (Mao), al punto que ya hacia mediados de enero de 1979 declaraba que "hasta el Movimiento de las Cien Flores (1956) la política del Presidente Mao era fundamentalmente justa; después de la campaña anti-derechista (1957) y del Movimiento de las Tres Banderas Rojas (1958), ya no tenía sino siete dedos válidos, de los diez; los otros tres estaban enfer-

271. *Le Monde Diplomatique* (en español), Nº 4, abril de 1979, p. 14.

272. Cit. en, ibid. Para la "Revolución Cultural", cf. Edgard Snow, *La Chine en marche*. Stock, Paris, 1973, p. 458. en especial, y Harry Hamm, *El Imperio de los 700 millones. Encuentro con la China de hoy*. Barcelona, Ed. Juventud, 1967, pp. 332-351, especial.

273. Visto como "el artesano del 'deshielo', el más demócrata de los nuevos

de 1981. Su sucesor, Hu Yao-bang, no sólo es un moderado, sino un detractor del pensamiento y la política de Mao. Fue también una de las víctimas de la "Revolución Cultural".

274. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), Nº 22, octubre de 1980, p. 7, Hua Kuofeng, acusado de maoísta, fue relevado de la presidencia del P.C. chino en la sesión plenaria del Comité Central del 29 de junio de 1981. Su sucesor, Hu Yao-bang, no sólo es un moderado, sino que ha sido un detractor del pensamiento y la política de Mao. Fue también una de las víctimas de la "Revolución Cultural".

mos; después, mientras más hacía, más empeoraba la situación, y en el momento de la Revolución Cultural, todos sus dedos estaban corrompidos"[275]. Por último, hacia septiembre de 1979, el juicio de Deng Xiaoping se hace aún más lapidario: "Antes de la liberación, grandes méritos —dice; después de la liberación, errores; a partir de la Revolución Cultural, crímenes"[276].

Aunque la de-maoización debió en un momento moderar su ritmo, debido al reflujo de "una cierta ortodoxia marxista"[277], ella ha permitido ya una liberación indiscutible de la vida social y política en China; "es necesario dejar que la gente diga lo que tiene que decir", declaraba Deng Xiaoping hacia fines de noviembre de 1979[278]; y el 16 de marzo del mismo año ponía en guardia contra quienes pretendieran ahogar "el espíritu de iniciativa de las masas", y "frenar su entusiasmo"[279]. Más tarde, Hu Yao-bang, nuevo presidente del Partido, anunció una importante ampliación de la participación en la toma de decisiones al interior del mismo Partido Comunista chino.

En otro plano, la "liberalización" se ha manifestado también en la forma cómo los estudiantes han expresado su protesta contra los "guardianes de la ortodoxia". Los mismos que antes habían animado la "Revolución Cultural" hoy encabezan la denuncia contra prácticas atentatorias a los derechos humanos, invocando a Sun Yat Sen, a Rousseau, y aun al mismo Cristo[280].

---

275. Cit. en, *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 20, agosto de 1980, p. 15.

276. Cit., en Ibid.

277. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 7, julio de 1979, p. 18. Cf. además, *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 4, abril de 1979, p. 14, y *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 20, agosto de 1980, p. 15.

278. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 20, agosto de 1980, p. 1.

279. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 20, agosto de 1980, p. 15.

280. Sun Yat Sen fue el "padre" de la República China, en 1911.

Este dinamismo, que puede considerarse en cierto sentido como un impulso espontáneamente democrático, es la contradicción misma de aquel que generara la "Revolución Cultural". Podría decirse que lo que hoy se vive en China refleja también hasta qué punto esta "revolución" engendró un verdadero trauma colectivo; y no es tampoco casual que quienes hoy lideran lo que nos parece en buena medida como un desquite del sentido común sean las víctimas más conspicuas de esa movilización francamente demencial (la "Revolución Cultural") que animaron Lin Piao, con sus "guardias rojos", la "banda de los cuatro", y el mismo Mao[281].

Es también en esta perspectiva donde se debe situar el llamado desafío de las "modernizaciones" así como, más generalmente, todo el actual dinamismo socio-económico en su orientación decididamente pragmática. No sólo se ha intensificado la explotación petrolera en vistas a la exportación y a la compra de bienes de capital en el extranjero[282], sino que, más profundamente, es toda la economía la que es reorientada con el fin de aumentar la oferta de bienes de consumo de origen agrario e industrial. Las orientaciones fundamentales de la política agrícola fueron definidas en dos documentos acordados por el Comité Central del P.C. Chino en diciembre de 1978, y fueron luego precisadas por la Asamblea Popular Nacional, entre el 18 de junio y el 1° de julio de 1979. En ambos casos se acordó, entre otras cosas, "centrar toda actividad en la modernización económica (y), acelerar el desarrollo agrícola..."[283]. Las medidas adoptadas para la agricultura se justifican no sólo dado la gravedad de la situación en ese campo[284] —como parece sugerirlo el diario *Le Mon-*

281. Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 149-153.

282. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 4, abril de 1979, pp. 4 y 5 ("Financiar las 'cuatro modernizaciones' ").

283. Le Monde Diplomatique (en español), N° 11, noviembre de 1979, p. 10. Cf. además, *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 4, abril de 1979, p. 14.

284. "Las superficies cultivadas han disminuido en 100 millones de *mus*

de[285]—, sino simplemente como exigencia de un mínimo de racionalidad económica. En términos generales, se trata de estimular, al mismo tiempo, la actividad privada de los campesinos y la gestión relativamente autónoma de las 2.500 granjas estatales (que agrupan a unos cinco millones de trabajadores agrícolas), y el mercado de productos en base a ferias rurales (más de treinta y tres mil hacia fines de 1979)[286]. La inversión en el sector agrícola aumentó del 10,7%, en 1978, al 14% en 1979[287].

Pero, complementariamente, la nueva política económica (!) china[288] apunta al desarrollo de la industria (ligera) de bienes de consumo en desmedro de la industria pesada (!), la que siguiendo los cánones de la ortodoxia, era considerada hasta hace poco como el pilar del desarrollo socialista[289]. En



---

entre 1957 y 1977, mientras que en el mismo período la población ha aumentado en 300 millones de habitantes; la ración promedio de cereales por persona es inferior a la de 1957; a más de 100 millones de campesinos les faltan cereales. En 1977, el ingreso anual promedio *per cápita* en los campos era de 60 *yuans...*". *Le Monde Diplomatique* (en español). N° 11, noviembre de 1979, p. 10. Un *mus* equivale a 0.007 hectáreas. La situación descrita arriba es herencia, por supuesto, del "gran Timonel" (Mao Tse-Tung).

285. En su edición mensual en español; común por lo demás a la de su matriz parisina. Véase el artículo de Patrick Tissier, en el N° 11 de noviembre de 1979, pp. 10 y 11.

286. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 11, noviembre de 1979, p. 10. Las granjas estatales pueden conservar hasta un 70% de sus ganancias. Cf. además, *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 24, diciembre de 1980, p. 3.

287. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 11, noviembre de 1979, p. 10.

288. La que, a nuestro entender, tiene un carácter muy diferente a la que instauró Lenin hacia 1921, en una perspectiva puramente instrumental, y en vistas a superar la mala coyuntura. La actual política económica china valoriza sin duda el pragmatismo económico como algo permanente y estructural, en relación a cualquiera economía que pretenda ofrecer a los miembros de una sociedad niveles más importantes de bienestar.

289. Hacia mediados de 1979 se pretendía que la industria ligera alcanzara

1979 a la industria ligera se destinó el 5,8% de las inversiones de capital (contra 5,4% en 1978); al revés, la inversión en la industria pesada baja del 54,7% al 46,8%, de 1978 a 1979[290]; "tomar el acero como eje no debe servir para fijar arbitrariamente objetivos de producción desligados de la realidad —se dice en el *Diario del Pueblo,* de Pekin, del 24 de febrero de 1979—, ya que tales procedimientos llevan a modificar el equilibrio de la economía nacional"[291].

En el campo de la industria, en general, se tiende a destacar el papel central (y simbólico...) de la empresa, según el modelo de la empresa privada capitalista. Se trata aquí de reemplazar la gestión "administrativa" (léase político-ideológica...) por la gestión económica al estilo occidental o japonés. Con este objetivo se les ha otorgado a las empresas un importante poder de decisión (incluso en relación a los contratos de exportación), al mismo tiempo que se estimula a las más rentables (con entrega prioritaria de materiales, por ejemplo) y se instaura un sistema de promoción de los trabajadores[292].

En general, las autoridades hablan de la necesidad de someterse a "leyes económicas objetivas", inspirándose para ello en la economía occidental "capitalista"[293].

---

a la industria pesada (y aun la sobrepasara) en un período de 3 años (1982). Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español) N° 11, noviembre de 1979, pp. 10 y 11, y *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 24, diciembre de 1980, p. 3.

290. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 11, noviembre de 1979, p. 10.

291. Cit., en, *Le Monde Diplomatique* (en español), N° 4, abril de 1979, p. 14.

292. Cf. Ibid, p. 11.

293. Cf. Ibid. También aquí el diario *Le Monde* insinúa críticamente (con su estilo particular de "recetario", disimulado con una *apariencia* de "ciencia", de "profundidad" y de "objetividad" al gusto de la *Intelligentsia* "progresista") la vuelta de China al capitalismo, con la consecuente traición a la línea revolucionaria de Mao. Véase, además del artículo de Tissier, ya referido, los de Jean Daubier (en, *Le Monde*

La "intelligentsia" "progresista" no ha dejado de ver en esta revancha del sentido común que se está viviendo en China una vuelta al "capitalismo", y, por consiguiente, una traición a la Revolución y a la "verdad de la historia" (de que ella se siente depositaria y guardiana...). Es contra esta mitificación general de la realidad, y denunciando así mismo su fuente marxiana (en Marx), que una cierta izquierda francesa[294] ha reaccionado. No la izquierda de los Partidos... sino la que desde la inteligencia es capaz de apreciar la realidad en su textura propia (sin mitificación), y optar por valores y fines que reflejan el bien del hombre, y cuya realización efectiva corresponde a la "buena vida humana en la tierra" (Santo Tomás). Los "nuevos filósofos" se han hecho así los promotores de una nueva actitud, situándose más allá de las desilusiones o desgarros internos de los partidos políticos. Maurice Clavel, Bernard Lévy o André Gluckmann[295], inspirados ellos mismos por Soljenitsyn (!), y luego de haber animado el "Mayo '68" francés han contribuido de manera importante a desenmascarar la *mentira* y la ideología, propiciando una nueva forma de pensar la sociedad, y, al menos indirectamente, de convivencia social y política[296].

Diplomatique —en español— N° 4, abril de 1979, p. 14, entre otros). En 1987 comenzó a operar en China la primera Bolsa de Valores.

294. Que se sitúa muy por encima de la izquierda política.

295. Cf. del primero, *Dieu est Dieu, Nom de Dieu!* París, Grasset, 1976; del segundo, *Le testament de Dieu.* París, y del tercero, *Les Maitres penseurs,* ref. dada.

296. Sólo pretendemos constatar un hecho aquí, el que nos parece comportar a la vez una revancha en profundidad del sentido común y una cierta ambigüedad en la perspectiva desde la cual la denuncia de la polución marxista de la sociedad es efectuada. Los "nuevos filósofos" vuelven en el fondo a la exigencia anarco-utópica de una sociedad (libre) sin Estado (Gobierno). En particular, tampoco compartimos el kantismo "militante" de Maurice Clavel (véase sobre todo en su libro: *Ce que je crois.* París, Grasset, 1975), aun si lo esencial de su denuncia (en *Dieu est Dieu, Nom de Dieu!,* en particular) nos parece tener la fuerza de la protesta en la verdad profunda, al estilo de un León Bloy. Véase también, *Deux siecles chez Lucifer.* París, Seuil, 1978.

Conclusión

Con los "nuevos filósofos", pero sobre todo con Soljenitsyn, con Raymond Aron y con Alain Besancon[297], creemos que, a pesar de todas las variantes y desvíos, el pensamiento de Marx (operacionalizado por Lenin) es la fuente "responsable" de las expresiones históricas "socialistas" que, al menos desde la Primera Internacional (1864), han venido tejiendo una "protesta" político-ideológica virtualmente totalitaria. Si es cierto que ni el régimen soviético, ni ninguno de los regímenes "socialistas" en general, han salido tal cuales "del cerebro de Marx o de Lenin... ni de un determinismo de los acontecimientos más fuertes que los hombres y sus intenciones"[298], también es cierto que, de alguna forma, y en un sentido no determinista, "el Archipiélago Gulag estaba inscrito en el marxismo desde el comienzo, por su dogma eminentemente metafísico de la inocencia y la felicidad natural del hombre, *'hombre genérico naturalmente social'*, de acuerdo con la tierra, alienado por la propiedad, devuelto a su esencia por la abolición o la apropiación colectiva de aquélla. Porque entonces, al advenimiento del socialismo, los menores defectos, pecadillos o divergencias de orientación, se convierten en monstruosidades metafísicas incomprensibles que exigen una Santa Inquisición Universal"[299].

Si esto es así, la indiferencia de quienes creen en los valores de la democracia y del cristianismo es, no solamente una de-

---

297. Cf. *Archipiélago Gulag*. Barcelona, Plaza Janes, 1974. De Aron además de lo ya referido, cf. *Démocratie et totalitarisme*. Paris, Gallimard, 1965. De Besancon, cf. *Court Traité de soviétologie a l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*. París, Hachette, 1976, y, del mismo autor, *Les origines intellectuelles du leninisme*. París, Calmann-Lévy, 1977.

298. R. Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, p. 162.

299. M. Clavel, *Dieu est Dieu, Nom de Dieu!*, p. 109. En otra parte, este mismo autor constata que "el Gulag es exigido por la metafísica marxista, la que es ella misma una exigencia de la actitud existencial y fundamental de ese joven hegeliano, de Marx mismo en relación a Dios mismo". *Deux siecles chez Lucifer*, p. 229.

misión, sino una traición. Los *testigos,* sin embargo, y aun los *confesores,* no están del todo ausentes, al punto que se puede decir que allí donde unos hacen de Cristo el Juan Bautista de Karl Marx (los cristiano-marxistas), otros oponen Cristo a Marx (Walesa o Clavel); allí donde unos justifican la "inquisición" con la promesa del "Paraíso", otros delatan el "paraíso de la Inquisición", la mentira y la opresión[300]; allí donde unos luchan por implantar la opresión totalitaria, siempre a nombre de la liberación, otros luchan por liberarse de esa misma opresión. Los primeros han *recibido* en estos últimos años, un insospechado refuerzo de parte de los cristianos que "reducen la noción de 'salvación' a la de 'liberación' en el sentido comunista"[301]. De esta "liberación", la Unión Soviética es el agente promotor por excelencia, desde la Revolución de Octubre de 1917.

Refiriéndose a la "jornada de trabajo" y a la "rapacidad" capitalista tendiente a obtener una plusvalía cada vez mayor, Karl Marx, en el Libro Primero del *Capital,* se refiere irónicamente a Rusia como el liberador del mundo", que "legalizó la relación servil bajo el pretexto de abolir la servidumbre" (!)[302]. Marx no sospechaba entonces (1867) hasta qué punto él contribuiría a "profundizar" "científicamente" esa "legalización", así como la relación servil misma. A tal punto fue ésta "profundizada", que de simple servilismo se iba a poder convertir, gracias a Marx, en *opresión* totalitaria.

---

300. Véase las importantes declaraciones del filósofo polaco Leszek Kolakowsky (expulsado del P.C. polaco en 1966, y de la Universidad de Varsovia en 1968), en *L'Express,* 30 de agosto al 5 de septiembre de 1980, pp. 97-103.

301. Ibid., p. 103.

302. *Capital,* Moscú, Progress Publishers, 1965, p. 237, Tomo I.

EPILOGO

El marxismo latinoamericano

En sus experiencias actuales[1], el marxismo latinoamericano ha tenido fundamentalmente dos fuentes: una más bien política: el comunismo soviético; la otra más bien intelectual: la literatura neo-marxista posterior a la Primera Guerra Mundial, y las Universidades europeas (la de París muy especialmente). La primera es político-ideológicamente originaria, la segunda es, si se quiere, tardía. Aquella ha como agotado su dinamismo y su capacidad inspiradora; ésta está tal vez aún presente. Más aún: la segunda ha tendido de alguna forma a interpelar a la primera, y aun, a veces, a cuestionar su vigencia. En lo fundamental, sin embargo, no ha dejado de darse una cierta connivencia y convergencia, más allá de las oposiciones aparentes o reales.

Podría hablarse aquí de una doble y complementaria expansión: la expansión política y la expansión ideológica. Es en ambas perspectivas que debe situarse la variedad de formas y planos en que se ha expresado el marxismo en América Latina, desde los partidos comunistas y Cuba, a la guerrilla (rural y urbana) y la protesta universitaria, pasando

---

1. En este sentido, la difusión de ideas marxistas en el origen de los movimientos obreros latinoamericanos, hacia fines del siglo pasado, nos parece sin gran impacto en la evolución ulterior a los años veinte. (Salvo algunos casos, como el del Partido Socialista chileno).

por los otros grupos políticos marxistas (socialistas en particular), el sindicalismo marxista, "la vía chilena hacia el socialismo", Nicaragua, el "dependentismo" economicista y el "liberacionismo" político-teológico[2].

Si la expansión intelectual ha obedecido primero al dinamismo cultural propio de la "idea" —y sólo en un segundo momento al dinamismo "misional" de los "iniciados" criollos—, la expansión política, al revés, se ha visto estratégicamente impulsada a partir, sobre todo, de 1955 (Conferencia de Bandung), en que el apoyo soviético a la "liberación" de las Colonias se va a ampliar progresivamente al apoyo general a cualquier movimiento de "liberación" que apunte, en el Tercer Mundo, a destruir el orden "burgués" y a cortar las cadenas del "imperialismo". Este apoyo (y la consiguiente expansión que comporta) fue luego ratificado por la Unión Soviética en la Conferencia de El Cairo, en 1957, así como por el XXI Congreso del Partido Comunista Soviético, en 1959[3].

En este impulso, así como en todo el abanico de posiciones y formas en que se ha expresado el marxismo latinoamericano, ha habido hasta hoy una constante y, si pudiera decirse, un "permanente": los partidos comunistas y su reivindicación (olímpica) de ser la encarnación de la ortodoxia y la vanguardia revolucionaria. Al mismo tiempo, no escapa a cualquier observador imparcial, ni el estancamiento político del dinamismo comunista (no del dinamismo marxista considerado *in genere)* (!), ni sus tensiones internas y externas.

De hecho, luego del fracaso de la política de "frentes populares" (hacia fines de la década del '40, coincidente con la "guerra fría"), los partidos comunistas de América Latina, más que promover nuevas políticas o anticiparse a aconteci-

---

2. Habría que agregar aquí la irrupción maoista en los partidos comunistas (particularmente importante en Perú) y el trotskysmo de la 4ª Internacional. Cfr. Robert J. Alexander, *Trotskyim in Latin America.* Standford (Calif.). Hoover Institution Press, 1973.

3. Cf. Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx,* pp. 171-174.

mientos previsibles, no han dejado de operar como "cajas de resonancia" de Moscú, y, en el mejor de los casos, de acoplarse a la "novedad revolucionaria" (caso de la guerrilla en general) o al "carro de la victoria" (en Cuba hacia 1961).

En el mismo sentido, los comunistas latinoamericanos —por su "moscovismo" primario— no sólo han sido incapaces de "vibrar"... con los cantos de sirena del "eurocomunismo", sino que han carecido del mínimo de imaginación como para llevar a cabo un *aggiornamento* político y doctrinal. Los brotes "eurocomunistas" que surgieron débilmente entre las juventudes comunistas (la de Chile por ejemplo), no fueron como para inquietar políticamente a los "guardianes de la ortodoxia", responsables de la orientación partidaria y de preservar el cordón umbilical con Moscú. Por otra parte, la posibilidad de una estrategia propiamente comunista de guerrilla (urbana o rural), o simplemente terrorista[4], es inherente al marxismo militante y, si por momentos parece "superada", esta no lo es sino táctica o estratégicamente. Finalmente, frente a la "renovación" "cristiana" del marxismo, los comunistas casi ni se atreven a esgrimir el "dogma" para contrarrestar el manifiesto influjo de quienes le han dado al ideario de Marx un nuevo vigor. Podría decirse que los comunistas siguen atónitos este desarrollo toda vez que no se desentienden de él. No pueden permanecer indiferentes, tanto más cuanto la "praxis" "liberacionista" (la génesis de la Iglesia popular) los integra naturalmente[4a].

Las tensiones externas del comunismo no van más allá del campo que cubre la exigencia táctica o estratégica de salir del atolladero (Chile, y en un momento Uruguay), o de establecer alianzas que los lleven a la larga a controlar el poder estatal sirviéndose de la ingenuidad de los "Compagnons de Route" (Compañeros de Camino).

---

4. Caso muy particularmente del Partido Comunista chileno que ha optado por la violencia terrorista.

4a. Es decir, se deja integrar por su proyecto...

A partir de esta exigencia, los comunistas se mueven hoy entre la "tentación" (!) violentista y la estrategia del "frente amplio" (eventualmente según el modelo uruguayo), en la que los grupos políticos que invocan los valores cristianos aparecen a menudo como aliados privilegiados (de circunstancia, por supuesto...) (!). La ilusión obsesiva (expresión demagógica de inveterados complejos) de descubrir en los comunistas una vocación democrática (tan difícil de simular) (!), o, cuando menos una cierta racionalidad (y moderación) funcional[5], facilita las cosas, para otorgarle a los descendientes de Marx y Lenin nuevas, pero no inéditas oportunidades.

5. Algo de esto se dio en Chile durante la Unidad Popular. Cf. Fernando Moreno, *Le Chili d'Allende: réalitеé et mythe*. En, "Panorama Démocrate Chrétien" (Roma), Nº 4, 1973.

ANEXO

A Francais Francou, s.j. + Servidor de los pobres, por amor a Jesucristo y a su Iglesia.

Marx y Maritain

El itinerario existencial e intelectual de Jacques Maritain, siguiendo las huellas de su maestro Santo Tomás de Aquino, es un itinerario de "vía media", alejada, en su acercamiento al hombre y a Dios, de todo extremismo. En el plano de las disquisiciones filosóficas sobre la historia, la cultura, la política y, por ende, la ética, la preocupación por esa vía media se ha traducido por un distanciamiento marcado respecto de las dos posiciones que, en su enfrentamiento mismo, han dominado la historia contemporánea: el liberalismo y el marxismo[1].

Maritain, ha querido explicitar sin ambigüedad este doble distanciamiento en una de sus obras principales: *Humanismo integral*[2]. Se podría decir incluso que es en la denuncia de los errores de ambas posiciones donde ha llegado a poner de relieve su propio humanismo integral y a proponer el medio temporal de su realización en un ideal histórico concreto.

Según el filósofo francés, sólo un humanismo heroico y sin

1. Sin que esto signifique "equilibrar" ambas posiciones, Maritain no ignora que sólo el nazismo ha llegado a la "altura" del marxismo comunista.

2. Maritain, Jacques: *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Buenos Aires, Carlo Lohlé, 1966, p. 70, nota 29. (En adelante: HI).

mutilaciones podría llevar a la "liquidación del hombre burgués" (H I, p. 77); por el contrario, una concepción y una praxis derivadas tales como las derivadas de la visión marxista del hombre conllevan una liquidación del hombre mismo en nombre de un humanismo mítico que, en verdad, no es sino una caricatura de humanismo. Hay una radical incompatibilidad entre la filosofía de Maritain y la de Marx, si bien en el plano de las intenciones originarias se podría descubrir entre ellas, al menos superficialmente, un relativo consenso.

Consideremos las distintas concepciones que Marx y Maritain tienen del hombre y, por ende —lógicamente— sus concepciones no menos distintas de la sociedad y de la historia.

La visión de Marx, en alguna medida, traduce el impulso de una rebelión contra un medio "humano" percibido como radicalmente inhumano, que no es más que un tejido de alienación, o sea de pérdida del hombre. Para Maritain, el punto de partida es, antes que nada, la rebelión contra una situación personal carente de sentido existencial. Un absurdo vital y, por vía de consecuencia, la búsqueda de un sentido de la existencia, están en el origen del itinerario de *los* Maritain.

Para Maritain, es la "luz" de la verdad la que viene a superar la escisión aniquiladora del ser humano y a fundar el pensamiento y el discurso formal. Para Marx, por el contrario, el mismo poder e impulso de la denuncia desembocan en el discurso intelectual, sin solución de continuidad, más a manera de reflejo que de reflexión. Poder e impulso constituyen su formalización; esto explica una curiosa ruptura entre ciertas intuiciones fundamentales y su conceptualización; explica también por qué el estilo del discurso marxista es mucho más virulento que el de Maritain; por qué queda tan estrechamente vinculado a las explicación de lo que pierde al hombre —más que de lo que lo salva— y, finalmente, por qué el análisis se desarrolla permanentemente acompañado de argumentos "ad hominem", implicando acusaciones moralmente



descalificadoras de los adversarios. En Maritain, en cambio, el estilo del discurso, que siempre excluye toda descalificación de personas, en su menor radicalidad traduce simultáneamente una preocupación preeminente por la afirmación de lo que salva y una exigencia de restitución y reconciliación amorosas. Se parte, además, de un reconocimiento descarnado de lo que hay de injusto y pecaminoso en el mundo, pero sin caer en la ilusión de imaginar su absorción o su total eliminación intra-mundanas.

Hay otras diferencias desde luego. La protesta y la rebelión de Marx toman como blanco las injusticias propias de la sociedad capitalista de su tiempo y las alienaciones que, según él, derivan de esta misma estructura económica. La protesta y la rebelión de Maritain se refieren a toda suerte de servidumbre histórica del hombre. Incluyen una denuncia del capitalismo en la medida en que comporta una "servidumbre de la fuerza-trabajo", o sea del hombre trabajador, pero, más allá, apuntan hacia el totalitarismo, cualquiera que sea su "signo" y su "color". Desde este punto de vista, Maritain está, por así decirlo, a igual distancia tanto de los "fascismos" como de los comunismos. Siempre opuso un rechazo tajante a lo que históricamente se engendró a partir de las posiciones y del pensamiento marxistas.

Marx no conoció en vida ninguna estructuración social hecha en nombre de sus ideales revolucionarios (aun la comuna de París, de 1871, se hizo bajo el signo de los ideales revolucionarios de Proudhon, tanto crítico de Marx como criticado por él)[3]; pero, a pesar de todas las "desviaciones" o infidelidades a su pensamiento, no cabe duda de que él se reconocería en los comunismos (o socialismos) contemporáneos. Maritain tampoco conoció sociedades estructuradas de algún modo según sus ideales y su filosofía política. Aun si en 1966 ha podido ver en Eduardo Frei, presidente de Chile, un

---

3. En *La guerra civil en Francia. 1871* (París, Editions Sociales) Marx cede estratégicamente a la terminología de Proudhon, y habla de "clase de productores" (proletariado) y de "clase de acaparadores" (capitalistas).

auténtico revolucionario, no ha dejado de establecer una clara distinción entre esa característica personal y las posibilidades históricas de su proyecto, que le merecían bastante escepticismo[4]. Respecto de sí mismo, Maritain no se hacía ilusiones ni en cuanto a la eficacia ni en cuanto al alcance de su impacto —más allá de los valores que defendía[5]—. Era revolucionario (en el sentido más profundo, cristiano, del término) pero él mismo decía con ironía: "no valgo más que mantequilla"[6]. De todos modos, conviene recordar aquí que Maritain fue un filósofo cristiano de la democracia —y no el ideólogo de la democracia cristiana[7]—, y que las realidades históricas en las cuales se puede detectar alguna influencia de Maritain, como también aquellas que se podrían idear a partir de sus enunciados, aparecen no sólo alejadas sino irreductiblemente opuestas a las sociedades que llevan hoy el signo marxista.

Esta última oposición remite otra más fundamental, entre ambas concepciones del hombre. Toda la obra de Marx está marcada y condicionada por un rechazo radical de lo absoluto y de la trascendencia. Por el contrario, Maritain adhiere a ellos vital y esencialmente.

4. Maritain, Jacques: *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge sur le temps présent.* París, Desclée De Brouwer, 1966, p. 41. Véase también Borne, Etienne: *La philosophie politique de Jacques Maritain.* En, "France Forum", París, N° 129-130, janvier-fevrier 1970.

5. Cf. el prólogo al libro de Bars, Henry: *La politique selon J. Maritain,* Paris, Les Editions Ouvrieres, 1961. No se debe, sin embargo, exagerar el alcance del pesimismo de Maritain: no es sino "coyuntural", por así decirlo.

6. *Le paysan...* p. 41.

7. Borne, E., art. cit.

8. Cuando el Presidente Frei viajó a Europa en 1965 y se encontró con Maritain en la embajada de Chile en París, éste declaró a los periodistas que tenía más confianza en las democracias cristianas de América Latina que en las europeas.

El ateísmo originario de Marx[9], sustancialmente tematizado a partir de Feuerbach[10], se expresa por el rechazo de Dios concebido como fuente de alienación para el hombre. Según Marx, la religión es una creación del hombre, proyección fantasmagórica de una situación de miseria real[11]. Hay que eliminar a Dios de la cabeza del hombre, ser supremo para sí mismo[12]. Aquí, la afirmación del hombre se funda en la negación de Dios[13]. En el polo opuesto, en la concepción teocéntrica de Maritain, el hombre es un ser personal "empapado" de trascendencia. Para él, en línea con la más antigua tradición cristiana, la trascendencia del hombre es correlativa de su indigencia[14]. El meollo de "un humanismo teocéntrico, arraigado donde arraiga el hombre, humanismo integral, humanismo de la Encarnación"[15], nos sitúa en las antípodas de Marx. En Maritain, la afirmación del hombre implica la afirmación de Dios. De ahí que sea esencial (plano metafísico de la participación del ser) y vital (plano religioso de la salvación) para el hombre estar ligado a Dios.

La oposición entre estas dos concepciones no puede ser más radical; en verdad, es irreductible. Al hombre mendigo

---

9. Ateísmo que está en el origen de su pensamiento en vez de ser consecuencia del mismo, o de su análisis de la realidad. Según Maritain, Marx es primero ateo y sólo después comunista (HI, p. 38).

10. Más exactamente, de su obra más importante en la materia: *La esencia del cristianismo.* Ver, en este punto, De Lubac, Henry, s. j.: *Le drame de l'humanisme athée,* París, Spes, 1945.

11. Véase *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel,* en Marx, Karl: *Oeuvres philosophiques,* París, Costes, 1947.

12. Ibídem.

13. Cottier, Georges, o. p.: *La conception marxiste de l'homme,* en "Nova et Vetera" (Ginebra) N° 1, janvier-mars, 1969.

14. Esta indigencia es ética y metafísica, en la medida en la cual el hombre no es el ipsum esse per se subsistens tal como, en último término, lo postula la concepción marxista del hombre total.

15. HI, p. 62.

del ser y peregrino del Absoluto —según la expresión de León Bloy, padrino de Maritain— se opone el hombre ateo y autosuficiente del ideal marxista. Esta autosuficiencia, sin embargo, no es más que aparente en lo que atañe al individuo. En efecto, el hombre total de Marx es un ser colectivo que no alcanza su plenitud sino perdiéndose en el número (no en Dios, como en la concepción cristiana), y enajenando su individualidad y con ella su personalidad propia. Se trata, por consiguiente, de afirmar no tanto al hombre sino más bien al monismo de la vida colectiva, donde el hombre, individuo y persona, pierde definitivamente su ser propio. Para Maritain, la afirmación del hombre es reconocimiento de su ser personal —universo de naturaleza espiritual, dotado de libertad, según la definición de Etienne Gilson— y, por tanto, no se lo puede sacrificar en ningún caso al monismo del número, sea de la clase, o de la nación. Para Maritain, el "grupo", si se estructura conforme a la justicia y a la solidaridad, es *lugar* de desenvolvimiento de la persona, el *medio* de su perfeccionamiento. Pero, por su naturaleza misma, la persona trasciende ese lugar y ese medio que no pueden ni absorberla ni reducirla. Así, al ser colectivo de Marx responde, en Maritain, primero (prioridad ontológica) la afirmación del ser personal del hombre y, por lo mismo y por vía de consecuencia, la afirmación de su ser social. De igual manera, más allá de una afirmación de lo colectivo, se llega a una afirmación de la comunión social en el bien[16]. Tal como lo dice Maritain mismo, el marxismo... no tiende a "restaurar la unidad del ser humano (sino) recavando de él la abdicación de sus más íntimas exigencias en favor del monismo de la vida colectiva"[17].

La concepción "maritainiana" del hombre, que tan fuertemente subraya la "primacía de lo espiritual", también contradice la concepción marxista del hombre como puro trabajador. Esta fluye lógicamente de la primacía de la materia sobre el espíritu, afirmada por Marx para quien "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino su ser

---

16. Maritain, J.: *L'homme et l'Etat,* París, P. U. F., 1965.

17. HI, p. 68.

social el que determina su conciencia"[18]. Recuérdese al respecto que, para Marx, la primacía de lo material (primacía ontológica del orden de la causalidad)[19] consiste en atribuir a la estructura socioeconómica (a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción) una capacidad de determinación, un peso causal, sino exclusivo, a lo menos privilegiado, en relación al pensamiento y a las formas sociales, que constituyen la "superestructura"[20]. Esta concepción materialista es la que da toda su especificidad a la concepción marxista del hombre como hombre-obrero[21]. Es también ella la que contradice no sólo la concepción personalista de Maritain, sino también, a nuestro parecer, toda concepción cristiana del hombre.

El trabajo, para Marx es, ya vimos, ambivalente: es fuente de alienación, y, en otro sentido de liberación. Marx ha hipostasiado el trabajo haciendo de él la esencia misma del hombre, como lo ha señalado Maritain[22]. "Si deben, pues, cesar la servidumbre económica y la condición humana del proletariado, ello no se pide en nombre de la persona humana (cuya dignidad es realmente de base espiritual y sólo tiene exigencias imperiosas respecto a las condiciones económicas por estar privada, en definitiva, de bienes y derechos trascendentes)"[23]. En el marxismo la liberación del hombre aparece como un hecho meramente histórico, que se agota en la historia, que se actúa por el trabajo como mediación y se lleva a cabo en nombre de un ser colectivizado y ateo en el cual ha sido eliminada toda alienación.

---

18. *Contribution à la critique de l'économie politique*, París, Costes, 1954.

19. "Marx ha visto la importancia esencial de la causalidad material, pero ha hecho de ella la causalidad pura y simplemente primera" (HI, p. 44).

20. En la producción social de su existencia, los hombres sostienen relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada del desarrollo de las fuerzas materiales de producción. El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se construye una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de conciencia", Prefacio a *Contribution à la critique de l'économie politique*, citado en Cal-

La construcción de este hombre marxista, que constituye la tarea de la historia, le da su sentido definitivo a la doctrina de Marx. La historia no es sino la producción progresiva del hombre por sí mismo —en cuanto hombre total u hombre comunista— y de las condiciones de su propia génesis.

El "advenimiento" de la sociedad comunista sella el término de la liberación del hombre y es el medio perfectamente apropiado a la práctica de su libertad.

No es difícil oponer esta concepción de la historia y de la sociedad, a la que preconiza Maritain. El mismo ha fijado cuidadosamente su posición frente a Marx, especialmente en dos de sus obras más importantes: *Humanismo integral* (1936) y *La filosofía moral* (1960). Al determinismo marxista, que implica el sacrificio de la libertad humana en cuanto causa y factor explicativo o, mejor dicho, su suplantación por "la espontaneidad de una energía vital"[24]. Maritain opone un determinismo mitigado, relativo y parcial[25], que reconoce al hombre la capacidad —propia de una libertad personal— de poder triunfar en su corazón, "más o menos difícilmente, sobre la necesidad". Esto no significa que el hombre escape a toda coerción ("contrainte") o al peso de la historia. Por el contrario, se trata de reconocer que tiene la posibilidad de "hacer surgir en la historia corrientes nuevas que se combinan con las corrientes, las fuerzas y las condiciones preexistentes para acabar de determinar la orientación específica, que no está fijada de antemano por la evolución de un pe-

---

vez, Jean Yves, s. j.: *El pensamiento de Carlos Marx,* Madrid, Taurus, 1958 pp. 374-375.

21. Bigo, Pierre, s. j.: *Marxismo y humanismo,* Madrid, Z y X, 1966.

22. HI, p. 45.

23. Ibídem.

ríodo dado de la historia". Se afirma, por tanto, el papel de la libertad humana en cuanto libertad situada. El hombre es aquí un co-determinador. No puede "doblegar la historia a su capricho y antojo", pero sí es actor y agente histórico[26].

Nos parece que en el marco de esta concepción es donde se debe entender el papel histórico que Maritain asigna al proletariado. Este papel puede resumirse en el hecho de que la clase obrera debe proporcionar "la base sociológica" para la transformación del régimen capitalista, como también en el hecho de que el proletariado debe llegar a ser el protagonista de su propia "ascensión histórica"[27]. Pero Maritain añade al respecto dos calificaciones que indican, con relación a Marx, una diferencia irreductible.

El papel histórico del proletariado como protagonista de su propia emancipación no excluye cualquier otra participación en la misma tarea, ni tampoco significa que se deba rechazar "cualquier comunidad que no sea la simple comunidad de clase"[28]. Más aún, para Maritain "lo que une y enlaza a quienes han de trabajar en una renovación temporal del mundo es, ante todo —sean cuales fueren la clase, la raza, o la nación a que pertenezcan—, una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad; la pasión por realizar una

24. Maritain, J.: *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1957, p. 40.

25. Maritain, J.: *Distinguer pour unir ou les desgrés du savoir*, París, Desclée De Brouwer, 1959.

26. Vendreyes, Pierre: *De la probabilité en histoire*, París, Albin Michel, 1952, p. 299. Cit. en Maritain J.: *Pour une philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 39-40.
Véase del propio Maritain, ibídem, p. 41: "Los engranajes de la historia nunca tienen un carácter fatal. Los ciclos no tienen una evolución determinada. Cada uno de ellos puede encontrarse abierto o cerrado... Aun llevados por ella, los hombres hacen su historia. Entre los acontecimientos, queda siempre algún intervalo libre en el cual la libertad humana puede desenvolver sus propias potencialidades".
Acerca del problema de la libertad humana, véase además, del mismo autor: *Distinguer pour unir*, op. cit.; *Principes d'une politique humaniste*, París, P. Hartmann, 1946, y *Neuf lecons sur les notions premières de la philosophie morale*. París, Téqui, 1951.

27. HI, pp. 176-177.

obra común; comunidad no material-biológica como la de la raza, o material-sociológica como la de clase, sino comunidad verdaderamente humana. La idea de clase, la idea de proletariado, queda así superada"[29].

Además, aunque reconoce el origen cristiano y la profundidad ética de una concepción que asigna al proletariado una misión redentora, y a su "acto único" "el universalismo de la buena nueva revolucionaria"[30], denuncia el carácter mítico y aun herético de estas dos pretensiones esenciales al marxismo, "convergencia del mesianismo, a la vez judío y hegeliano de Karl Marx"[31]. Para Maritain, el proletariado no puede ser el agente único, hipostasiado por el marxismo. Tampoco puede ser la revolución aceptada como su acto mesiánico, ni como mediación privilegiada "en la consumación de esa salvación laicizada del género humano que es 'la creación del hombre por el trabajo humano', ni como la autocreación de la totalidad humana o del hombre divinizado"[32].

---

28. Ibídem, p. 176.

29. Ibídem, p. 177. En esta perspectiva es en la que, a nuestro parecer, se debe entender un enunciado como el siguiente: "Marx... ha visto que la lucha de clases es la consecuencia efectiva del sistema capitalista" (HI, p. 69).
No obstante, en nuestra opinión, Maritain aquí va más allá de lo que una interpretación empírica de los hechos permite afirmar. La misma expresión "lucha de clases" implica un juicio peculiar sobre el conflicto social elaborado en el marco de un sistema teórico específico, el marxismo, y supone la aceptación de algunas de sus premisas que, en el mejor de los casos, no ofrecen sino una correspondencia empírica dudosa y un contenido ético controvertido.
En este punto, algunas de las críticas del P. G. Fessard a J. Maritain tienen asidero. Véase Fessard, Gaston, s. j.: *De l'actualité historique,* tome II: "Progressisme chrétien et apostolat ouvrier", París, Desclée de Brouwer, 1969, pp. 181-191.

30. HI, pp. 48 ss y 176-177. Véase también *La philosophie morale,* op. cit., p. 300.

31. HI, p. 49. Por ver en el marxismo la "última herejía cristiana", Maritain denuncia en él el desfasamiento y la distorsión entre ciertas intuiciones correctas y su conceptualización en "una metafísica monista antropocéntrica" (Ibídem, pp. 48-50).

32. *La philosophie morale,* op. cit., p. 288.

El hombre total de Marx es el "ciudadano" (desenajenado, históricamente enriquecido, reconciliado y "naturalizado") de la sociedad sin clases y sin conflicto, en la cual el mesianismo marxista encuentra su plena consumación. Podría decirse que la meta final de la *salvación* por la utopía comunista —ese "reino de Dios *en* la historia" como lo ha denominado Maritain[33]— es la expresión y la proyección a la vez del "instinto cristiano", que quizás Marx haya conservado a pesar suyo, y de su ateísmo que apunta a "la exclusión especulativa de Dios como fin y como regla de la vida humana"[34]. La posición de Maritain —y su oposición a Marx— están en proporción directa con su afirmación de la trascendencia de la persona humana y de Dios. El Reino de Dios no es de este mundo, aunque para nosotros debe empezar acá su realización. La salvación viene de Cristo, único Mesías y verdadero hombre y Dios. Por lo mismo, Maritain es radicalmente menos optimista que Marx en lo que se refiere a las posibilidades humanizadoras y liberadoras de lo temporal, sobre todo si se lo considera desconectado de su fuente y mutilado. Maritain es sanamente realista, allí donde Marx es, o bien materialista, o bien utópico. Ese realismo, en la perspectiva de la filosofía de la historia, se tradujo en proposiciones proyectivas acerca del ideal histórico de una nueva cristiandad, y de la formación de una sociedad política mundial[35].

En el primer caso, los enunciados fluyen a la vez de un análisis y una proyección de tendencias históricas, y de un examen ontológico y ético de la naturaleza humana en su grandeza y miseria propias.

---

33. HI, p. 51.

34. Ibídem, p. 56. Maritain distingue entre un ateísmo metafísico —"imposible en su radicalismo absoluto", y del cual Nietzsche representó el tipo más puro— y un ateísmo ético, caracterizado por un rechazo práctico de Dios, y que, según él, caracteriza a la praxis marxista (ibídem, pp. 54-58). Además, Maritain piensa que, si bien la dialéctica de Marx se origina en Hegel, su concepción del "paraíso" comunista "responde en realidad a un impulso anterior al propio marxismo, y más fuerte que la lógica del devenir hegeliano... a un impulso que proviene de profundas tendencias espirituales inmanentes al socialismo en general" (ibídem, p. 51).

35. Véanse *L'homme et l'Etat* y *HI*.

Para Maritain se trata de superar tanto el "economicismo" del credo marxista como el "politicismo" de aquellos que quieren reducir la política a su sola dimensión instrumental estratégica (arte y técnica)[36]. Esta superación no puede lograrse sino gracias a "una refracción de las verdades evangélicas en lo temporal"[37]. Con este propósito, Maritain preconiza el ideal de una sociedad pluralista y fraterna, orientada por las exigencias de realización del bien común y, por ende, por las de la persona humana. En lugar del "colectivismo interiorizado" proclamado por la utopía comunista, se propone un "régimen comunitario", que conlleve una comunión en el bien común y una obra conjunta por cumplir en la justicia y amistad cívica.

En semejante régimen, la propiedad privada, que para Marx es la fuente última de toda alienación y el medio fundamental de la explotación capitalista[38], no queda excluida como en la sociedad comunista. Al contrario, se la ve como un medio de defensa del hombre frente al Estado, y como un instrumento de realización personal. Para Maritain, "el remedio para los abusos del individualismo en el uso de la propiedad, debe buscarse no por la abolición de la propiedad privada, sino, al contrario, por su generalización, su popularización... La cuestión es dar a cada persona humana la posibilidad real y concreta de acceso (bajo modalidades que pueden, por lo demás, variar mucho y no excluyen, cuando son necesarias, ciertas colectivizaciones) a las ventajas de la propiedad privada de los bienes terrenales; pues el mal reside en que tales ventajas quedan reservadas a una minoría de privilegiados"[39]. "Precisamente, conceder a cada uno, bajo un modo adaptado, las ventajas y las garantías que la propiedad aporta al ejercicio de la personalidad, no es una forma estatista ni comunista; es una forma 'societaria' que la propie-

---

36. HI, pp. 195-200.

37. Ibídem, p. 160.

38. Manuscritos, op. cit., pp. 123-156.

39. HI, pp. 140-141.

dad, creámoslo, debería aportar en la esfera económico-industrial, de suerte que el régimen del salariado se sustituya allí tanto como sea posible por el de la propiedad, y que la servidumbre impuesta por la máquina sea compensada en la persona humana por la participación de la inteligencia obrera en la administración y en la dirección de la empresa"[40].

Como se ve, se está lejos del marxismo. Se trata aquí de un ideal histórico concreto —no de una utopía— definido en referencia tanto a lo deseable como a lo posible.

En comparación con este ideal, las proposiciones más "técnicas" acerca del problema de un gobierno mundial, aparecen más bien como instrumentales. Las exigencias de la paz, de la justicia y, por ende, de la racionalidad ética de la vida política[41], están en la base de tales proposiciones.

Sea como fuere, ni estas proposiciones ni las anteriores pueden entenderse independientemente de la concepción del progreso expuesta en la filosofía de la historia de Maritain, que da a su realismo una profundidad excepcional.

Para Maritain, "la historia avanza simultáneamente en el sentido del bien y del mal"[42]. Esta "ley del movimiento doble", del cual depende "el movimiento de progresión de las sociedades en el tiempo", puede designarse "como la ley de la degradación y de la revitalización simultáneas de la energía de la historia"[43]. Esta noción del progreso histórico, que no debe confundirse con la noción del progreso necesario, rectilíneo e indefinido, tan popular en el siglo XVIII, delimita la tarea del cristiano en la historia y el alcance de su acción. Esta, "no tiene por meta instalar el mundo en un estado de donde habría desaparecido todo mal y toda injusticia;

---

40. Ibídem, p. 141.

41. *L'homme et l'Etat,* op. cit., pp. 52 ss.

42. *Pour une philosophie de l'histoire,* p. 57.

43. Ibídem, p. 60.

sobre la base de tal presupuesto y en función del resultado logrado, sería demasiado cómodo condenar al cristiano como utopista, o decir... que, dada la corrupción de la naturaleza humana, la noción misma de una civilización cristiana (o sea, cristianamente inspirada) y de un esfuerzo para hacer prevalecer en el mundo la justicia y la fraternidad, es una contradicción en los términos"[44].

Descuartizada entre la miseria propia de la naturaleza humana y la coexistencia del bien y del mal connatural al mundo y a la historia, la tarea del cristiano es una tarea de por sí heroica, pero en ningún caso mesiánica. Le incumbe "mantener y aumentar en el mundo la tensión interna y el movimiento de lenta y dolorosa liberación, que se deben a las invisibles energías de verdad, de justicia, de bondad y de amor en actividad en la masa"[45].

No hay que caer en la ilusión de creer que se va a poder extirpar el mal y correlativamente todo conflicto, tal como lo postula la utopía comunista. Se debe, sin embargo, luchar por la verdad, por la justicia, por la bondad, por el amor. Más aún, éstos son los medios por excelencia de los cuales los cristianos deben servirse en su lucha contra el mal y la injusticia en el mundo. Así, el cristiano se encuentra en el polo opuesto a "la ceguera y la malicia de los seudorrealistas que promueven y exaltan el mal para luchar contra el mal, y que consideran el Evangelio como un mito ornamental que no puede tomarse en serio, so pena de descomponer la máquina del mundo"[46].

Se puede apreciar hasta qué punto la "visión" y la filosofía de Jacques Maritain se caracterizan por la exigencia fundamental de asumir el destino de todo el hombre y de todos los hombres. De ahí que el proyecto de Maritain, a diferencia

---

44. Ibídem, p. 63.

45. Ibídem.

46. Ibídem, pp. 63-64.

del de Marx, no es ni maniqueo ni excluyente. Sin embargo, está tejido de rebelión, no menos que el de Marx. El hombre "maritainiano" es un rebelde, si se quiere, pero su rebelión se funda en la justicia y el amor, y en una profunda fidelidad a la verdad, lo que le asegura sus posibilidades y su grandeza, sin privarlo de sus limitaciones naturales y de la miseria inherente a su condición de creatura.

INDICE

HISTORIA Y PROYECCION
SOCIALDEMOCRATA EN CHILE
Mario Papi B.
Germán Urzúa

MAS ALLA DE LA TRANSICION
Mario Fernández Baeza

TEORIA Y PRACTICA
DEMOCRATICA
Humberto Nogueira Alcalá

PARA VIVIR LA DEMOCRACIA
DILEMAS DE SU CONSOLIDACION
Carlos Huneeus (Compilador)

EPITAFIO PARA UN HOMBRE
PRESUNTO
Miguel Andrade (Co-edición)

SINDICALISMO Y DEMOCRACIA
Ernesto Moreno B.

RECONSTITUIR LA POLITICA
TRANSICION Y CONSOLIDACION
DEMOCRATICA EN CHILE
Manuel A. Garretón M.

IDEOLOGIA Y
DEMOCRACIA EN CHILE
Hernán Larraín F.

UN SOCIALISMO RENOVADO
PARA CHILE
Hernán Vodanovic

IGLESIA RECONCILIACION
Y DEMOCRACIA
Patricio Dooner

DISCURSOS
ENTREVISTAS
Y CONFERENCIAS
Andrés Allamand

LIBROS PARA LA DEMOCRACIA

UTOPIA, IDEOLOGIA Y TOTALITARISMO

Fernando Moreno V.

"En el orden práctico, si bien parece fácil **distinguir** entre las ideas y los actos, es más bien difícil **separarlos**. Hay actos de actos, así como hay ideas de ideas. En el orden social, indudablemente, se deben sancionar aquellos actos que yendo contra el **bien común**, alteran la justa convivencia humana... Y es que en el orden práctico, en general, "la idea" es **para** la efectuación (acción o fabricación) ella, si pudiera decirse, ha perdido su gratuidad para "comprometerse" en algo que, en última instancia, va más allá de ella misma...".

EDITORIAL ANDANTE
LIBROS PARA LA DEMOCRACIA